Friedrich Heinrich Jacobi's

Werke.

Vierter Band.

Zweite Abtheilung.

Leipzig, bey Gerhard Fleischer.

1819.

Friedrich Heinrich Jacobi's

Werke.

Vierter Band.

Zweite Abtheilung.

Beylagen
zu
den Briefen
über
die Lehre des Spinoza.

Ira le ſpecie della philoſophia, quella è la meglor, che più comoda et altamente effettua la perfettion del' intelletto humano, et è più coriſpondente alla verità della natura, et quanto ſia poſſibile coperatori di quella, ò divinando (dico per ordine naturale, et ragione di viciſſitudine; non per animale inſtinto come fanno le beſtie, et què che gli ſon ſimili; non per iſpiratione di buoni ò mali demoni, come fanno i profeti; non per melancolico entuſiasmo;) ò ordinando leggi et riformando coſtumi, ò medicando, ò pur conoſcendo, et vivendo una vita più beata et più divina.

Giord. Bruno de la cauſa, princ. et uno p. 78.

Beylagen

zu

den Briefen

über

die Lehre des Spinoza.

Tra le facoltà della philosophia, quella è la megliore, che più commoda et altamente effettua la perfettion dell' intelletto humano, et è più corrispondente alla verità della natura, et quanto sia possibile coperatrice di quella, ò divinando (dico per ordine naturale, et ragione di vicissitudine, non per animale instinto come fanno le bestie, et quelli che gli son simili; non per ispiratione di buoni ò mali demoni, come fanno i profeti; non per melancolico entusiasmo), ò ordinando leggi et riformando costumi, ò medicando, ò pur conoscendo, et vivendo una vita più beata et più divina.

Giord. Bruno de la causa, princ. et uno p. 7. A.

Beylage I.

Auszug
aus Jordan Bruno von Nola
Von der Ursache, dem Princip und dem Einen.

I.
Von der Ursache,
in wie fern sie von dem Princip verschieden und mit demselben einerley ist.

Identität der wirkenden, formellen und idealen Ursache.

Alles was nicht erstes Princip und erste Ursache ist, hat ein Princip und eine Ursache.

So unläugbar dieser Satz, und so groß die Aussicht auf Erkenntniß von Ursachen und Princi-

pien ist, welche wir durch ihn erhalten: so gewiß ist es dennoch, daß wir kaum die nächste Ursache und das nächste Princip der Wirkungen, welche wir wahrnehmen, zu ergründen fähig sind, und in ihnen von der Ersten Ursache und dem Ersten Princip nur mit äusserster Mühe Etwas, das man eine zurückgelassene Spur nennen könnte, entdecken.

Wissen wir nur, was wir unter einer ersten Ursache, einem ersten Princip verstehen? — Was wollen wir überhaupt mit diesen zwey Benennungen? Haben sie im Grunde nur einerley, oder eine verschiedene Bedeutung? Und ist das letzte; wo liegt der Unterschied?

Daß wirklich ein Unterschied vorhanden sey, entdeckt sich bald, obgleich die Verwechslung beyder Ausdrücke häufig geschieht. Princip ist der innerliche Grund eines Dinges, die Quelle seines möglichen Daseyns; Ursache, der äusserliche Grund desselben, die Quelle seines wirklichen gegenwärtigen Daseyns. Das Princip bleibt in der Wirkung, und erhält die Sache in ihrem Wesen. In diesem Verstande sagt man, daß Materie und Form sich miteinander vereinigen, und sich gegenseitig

unterstützen. Die Ursache hingegen ist ausser der Wirkung, und bestimmt das äusserliche Daseyn der Dinge, zu welchem sie sich verhält, wie das Werkzeug zu dem Werke, das Mittel zu dem Zweck.

Nachdem wir den Unterschied zwischen Ursache und Princip festgesetzt haben, müssen wir in Absicht dieser Begriffe selbst das Nähere zu bestimmen suchen.

Was verstehen wir unter einer ersten wirkenden Ursache; was unter der, mit ihr unzertrennlich verknüpften, formalen; was endlich unter der Endursache, welche die wirkende in Bewegung setzt?

Was die wirkende Ursache betrifft, so weiß ich von keinem andern allgemein und wirklich thätigen, das ist physisch wirksamen Wesen, als jenem allgemeinen Verstande, der ersten und vornehmsten Kraft der Weltseele, welche sich als die allgemeine Form des Weltalls zu erkennen giebt. Alles ist von dieser Kraft erfüllt; sie erleuchtet das Universum; weiset die Natur an, wie sie ihre Werke verrichten soll; und verhält sich zu der Hervorbringung der natürlichen Dinge, wie die denkende Kraft des Menschen sich zu der Hervorbringung der Begriffe

verhält. Die Pythagoräer nannten diesen allgemeinen Verstand den Reger und Beweger des Alls; die Platoniker, in einem ganz ähnlichen Sinne, den Werkmeister der Welt; die Magier, den Samen aller Samen, weil er die Materie mit der Unendlichkeit ihrer Formen beschwängert. Orpheus nannte ihn das Auge der Welt, weil er alles durchschaut, um den Dingen von innen und von aussen Ebenmaaß und Haltung zu ertheilen; Empedokles, den Unterscheider, weil er nie ermüdet, die verworrenen Gestalten im Schooße der Materie zu sondern, und aus dem Tode neues Leben zu erwecken. Vater und Erzeuger war er dem Plotin, weil er die Samen auf den Acker der Natur ausstreut, und aus seiner Hand alle Formen zuletzt unmittelbar hervorgehen. Mir erscheint er als ein innerlicher Künstler, weil er von innen die Materie bildet und gestaltet. Aus dem Inneren der Wurzel oder des Samkorns sendet er die Sprosse hervor; aus der Sprosse treibt er die Aeste, aus den Aesten die Zweige, aus dem Inneren der Zweige die Knospen. Das zarte Gewebe der Blätter, der Blumen, der Früchte, alles wird innerlich an-

gelegt, zubereitet und vollendet. Und von innen ruft er auch wieder zurück seine Säfte aus den Früchten und Blättern zu den Zweigen; aus den Zweigen zu den Aesten; aus den Aesten zu dem Stamm; aus dem Stamme zur Wurzel. — Wie hier in der Pflanze, so im Thiere, so in Allem.

Diese lebendigen Werke, sollten sie hervorgebracht seyn ohne Verstand und Geist, da unsere leblosen Nachahmungen auf der Oberfläche der Materie beydes schon erfordern? — Wie unendlich muß nicht dieser Künstler, der inwendige Allgegenwärtige, über uns erhaben seyn; Er, der nie ausschließend Stoff oder Gegenstände wählt, sondern unaufhörlich, und in Allem alles wirket.

Wir haben aber dreyerley Verstand zu unterscheiden. Den Göttlichen, welcher alles ist; — den Verstand des Weltalls, welcher alles hervorbringt; — den Verstand der einzelnen Dinge, in welchem alles hervorgebracht wird. Zwey Extreme, und in der Mitte die wahre wirkende, sowohl äusserliche als innerliche Ursache der natürlichen Dinge. Ich sage äusserliche und innerliche Ursache. Aeusserliche, weil sie als efficiente Ursache

nicht zu den zusammengesetzten und hervorgebrachten Dingen als ein Theil derselben gerechnet werden kann, folglich als ausser ihnen betrachtet werden muß. Innerliche, weil sie weder an noch ausser der Materie geschäftig, sondern durchaus nur von innen thätig ist.

Ich gehe zu der, mit der wirkenden oder efficienten Ursache verknüpften, formalen über, welche von dem idealen Grunde, oder der Endursache nicht wohl getrennt werden kann. Denn eine jede Handlung, welche mit und durch Verstand geschehen soll, setzt ein Vorhaben zum Voraus, dem eine Hinsicht auf Etwas zum Grunde liegt. Dieses Etwas ist aber nichts anderes, als die Form derjenigen Sache, welche zu Stande kommen soll. In jenem Verstande also, welcher die Kraft hat, alle Arten der Dinge hervorzubringen, und mit der herrlichsten Kunst das Vermögen der Materie im Wirklichen darzustellen, müssen nothwendig alle jene Dinge, nach einem gewissen formalen Grunde, früher schon vorhanden seyn. Eine zwiefache Form muß daher durchaus angenommen werden; einmal diejenige, welche Ursache, aber

noch nicht zur Wirklichkeit bestimmende Ursache ist; alsdann die andere, welche den Gegenstand aus der Materie wirklich jetzt entstehen läßt. Der Zweck der wirkenden Ursache, oder die Endursache überhaupt, ist die Vollkommenheit des Universum, welche darin besteht, daß in den verschiedenen Theilen der Materie alle Formen zum wirklichen Daseyn gelangen: und in diesem Zwecke gefällt und ergötzt sich der Verstand so sehr, daß er nie müde wird, neue Gattungen der Form aus der Materie zu erwecken; welches auch die Meynung des Empedokles gewesen zu seyn scheint. Ich füge noch hinzu, daß wie die wirkende Ursache im Universum allgemein, in jedem Einzelnen aber und seinen Theilen auch besonders gegenwärtig ist, dasselbe in Absicht ihrer Form und ihres Zweckes statt finde.

Da ich von dem Verstande, als einer Eigenschaft der Weltseele, gezeigt habe, er sey der nächste und letzte Hervorbringer aller natürlichen Dinge, so ist damit zugleich bewiesen, daß Form und wirkende Ursache nicht zwey von einander eigentlich verschiedene Dinge, sondern gewissermassen dieselben sind; eine Einsicht, welche uns der Erkenntniß der Principien,

als des innersten Grundes der Dinge, schon um vieles näher führt.

Hier müssen wir nun gleich eine Frage, welche aus der behaupteten Indentität der wirkenden und formellen Ursache entsteht, zu beantworten suchen; diese nämlich: wie ist es möglich, daß ein und dasselbe Wesen, nämlich die Weltseele, zugleich innerlicher und äusserlicher Grund, Princip und Ursache seyn könne?

Eine Vergleichung wird uns zu der Auflösung verhelfen. Wie ein Bootsmann in seinem Schiffe, so befindet die Seele sich in ihrem Körper. Der Bootsmann, in so fern er mit seinem Schiffe einerley Bewegung hat, macht einen Theil der ganzen bewegten Masse aus. Betrachten wir ihn aber in so fern er diese Bewegungen verändert, so erscheint er als ein unterschiedenes, für sich wirksames Wesen. Desgleichen die Weltseele. In so fern sie das Universum durchströmt, nur Ein Leben, nur Eine allgemeine Form ist, kann man sie als einen innerlichen, nämlich den formellen Theil des Weltalls betrachten. In so fern sie aber alle andere Formen bestimmt, einrichtet, und ihre wechselnden,

Verhältnisse gebiert, kann sie nicht als ein Theil, nicht als Princip betrachtet werden, sondern sie ist Ursache.

Wenn alles belebt, und die Seele eines jeden Dinges seine Form ist, so braucht man sich das Ganze nur nach der Analogie der Theile zu denken, um bey der Identität der wirkenden, formellen und idealen Ursache keine Schwierigkeit zu finden. Aber wir haben, ich weiß nicht was für eine Abneigung, die Welt als ein durch und durch lebendiges Wesen anzusehen; da wir uns doch eine Form, die nicht Wirkung, nicht unmittelbarer oder mittelbarer Ausdruck einer Seele wäre, eben so wenig, als etwas überhaupt ohne Form denken können. Bilden kann allein der Geist. Dinge der Kunst, die nur mittelbare Wirkungen des Geistes sind, für lebendige Formen auszugeben, wäre freylich abgeschmackt und lächerlich. Mein Tisch ist als Tisch, meine Kleidung als Kleidung nicht belebt; da sie aber ihren Stoff aus der Natur haben, so bestehen sie aus lebendigen Theilen. Kein Ding ist so gering und klein, daß nicht Geist in ihm wohnte; und diese geistige Substanz bedarf nur eines schick-

lichen Verhältnisses, um sich als Pflanze auszubreiten, oder als Thier zu den Gliedern irgend eines regen Leibes zu gelangen. Daraus aber, daß in der Natur alles bis zum kleinsten Theile aus Materie und Form besteht, und nichts unbelebt ist, folgt noch keinesweges, daß alles was ist, eine thierische Natur oder ein lebendiges Wesen sey. Nicht alle Dinge, welche Seele haben, sind darum, was wir beseelte Wesen nennen. Aber alle besitzen der Substanz nach Seele und Leben; nur sind nicht alle im wirklichen Genuß des Lebens und der Anwendung der Seele *).

---

*) Da mehrere Stellen dieses Auszuges bey dem Leser den Verdacht erregen könnten, ich hätte meinem Autor, wenn auch nicht geradezu Begriffe untergeschoben, wenigstens die seinigen auf eine Art entwickelt, gestellt oder ausgedrückt, welche nicht die Art und Weise seines Verstandes wäre; und da gerade dieser Absatz mir als eine solche Stelle auffällt: so will ich hier die Urkunde der zweiten Hälfte einrücken. Leser, welche der Italiänischen Sprache kundig sind, erhalten damit zugleich ein Beyspiel von der Manier des Bruno.

Dicſono: Mi par udir coſa molto nova: volete forſe che non ſolo la forma del' univerſo ma tutte quante le forme di coſe naturali ſiano anima? *Theophilo:* Si. *Dicſono:* Sono dumque tutte le coſe animate? *Theophilo:* Si. *Dicſono:* Hor chi vi accordara queſto? *Theophilo:* Hor chi potrà ri-

Ich werde auf diese Materie zurückkommen, und dann ausführlicher von dem Verstande, dem

---

provarlo con raggione? *Dicſono:* E' comune ſenſo che non tutte le coſe vivono. *Theophilo:* Il ſenſo più comune non è il più vero. *Dicſono:* Credo facilmente che queſto ſi può difendere. Ma non baſtarà a far una coſa vera per che la ſi poſſa difendere: atteſo che biſogna che ſi poſſa ancho provare. *Theophilo:* Queſto non è difficile. Non ſon de philoſophi che dicono il mondo eſſere animato? *Dicſono:* Son certo molti, et quelli principaliſſimi. *Theophilo:* Hor perche gli medeſimi non diranno le parti tutte del monde eſſere animate? *Dicſono:* Lo dicono certo, ma de le parti principali et quelle che ſon vere parti del mondo: atteſo che non in minor raggione voglono l'anima eſſere tutta in tutto il mondo, et tutta in qualſivogla parte di quello: che l'anima de gl'animali à noi ſenſibili, é tutta per tutto. *Theophilo:* Hor quali penſate voi che non ſiano parti del mondo vere? *Dicſono:* Quelle che non ſon primi corpi come dicono i' Peripatetici, la terra con le acqui et altre parti, le quali, ſecondo il voſtro dire, conſtituiſcono l'animale intiero, la luna, il ſole, et altri corpi; oltre queſti principali animali ſon quei che non ſono primere parti del' univerſo, de quali altre dicono haver l'anima vegetativa, altre la ſenſitiva, altre la intellettiva. *Theophilo:* Hor ſe l'anima per queſto che é nel tutto, é ancho ne le parti; per che non volete che ſia ne le parti de le parti? *Dicſono:* Voglo, ma ne le parti de le parti de le coſe animate. *Theophilo:* Hor quali ſon queſte coſe che non ſono animate, ó non ſon parte di coſe animate? *Dicſono:* Vi par che ne habbiamo poche avanti gl' occhi? Tutte le coſe che non hanno vita. *Theophilo:* Et quali ſon le coſe che non hanno vita; al meno principio vitale? *Dicſono:* Per conchiuderla, volete voi che non ſia coſa che

Geiste, der Seele, dem Leben reden; dem Leben, welches alles durchdringt, in allem ist, alle Materie

---

non habbia anima, et che non habbia principio vitale? *Theophilo:* Questo é quel ch'io voglo al fine? *Polihimnio:* Dumque un corpo morto há anima? dumque i miei calopodii, le mie pianella, le mie botte, gli miei sproni, et il mio annulo, et chiroteche, serano animate; la mia toga et il mio pallio, sono animati? *Gervasio:* Si, messersi, mastro Polihimnio, per che non? credo bene que la tua toga et il tuo mantello é bene animato, quando contiene un' animal eome tu sei dentro, le botte et gli sproni sono animati quando contegnono gli piedi, il cappello é animato quando contiene il capo, il quale non é senza anima, et la stalla é ancho animata quando contiene il cavallo, la mula, ó ver la signoria vostra. Non la intendete cossi, Theophilo? non vi par ch'io l'ho compresa meglio che il dominus magister? *Polihimnio:* Cuium pecus? come che non si trovano de gl' asini etiam, atque etiam sottili? hai ardir tu apirocalo, abecedario, di volerti equiparare ad un archididascalo, et moderator di ludo Minervale per mio? *Gervasio:* Pax vobis domine magister, servus servorum et scabellum pedum tuorum. *Polihimnio:* Male dicat te deus in secula seculorum. *Diesono:* Senza colera: lasciatene determinare queste cose a noi. *Polihimnio:* Prosequatur ergo sua τα dogmata Theophilus. *Theophilo:* Cossi faró. Dico dumqne, che la tavole come tavola non é animata, ne la veste, ne il cuoio come cuoio, ne il vetro come vetro, ma come cose naturali et composte hanno in se la materia et la forma: sia pur cosa quanto picola, et minima si vogla, ha in se parte di sustanza spirituale, la quale, se trova il sogetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale et riceve membri di qualsivogla corpo, che comunmente se dice animato: perche spirto si trova in tutte

bewegt, ihren Schooß erfüllt, und sich dieselbe unterwirft. Denn die geistige Substanz kann nicht von der materiellen überwunden werden; sondern diese wird vielmehr von jener beherrscht.

Principio coelum ac terras camposque liquentes,
Lucentemque globum lunae, Titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et toto se corpore miscet.

---

le cose, et non é minimo corpusculo che non contegna cotal portione inse, che non inamini. *Polihimnio*: Ergo quidquid est, animal est. *Theophilo*: Non tutte le cose che hanno anima si chiamano animate. *Dicsono*: Dumque al meno tutte le cose han vità? *Theophilo*: Concedo che tutte le cose hanno in se anima, hanno vità secondo la sustanza, et non secondo l'atto, et operatione conoscibile da peripatetici tutti, et quelli, che la vità et anima definiscano secondo certe raggioni troppe grosse. *Dicsono*: Voi me scuoprite qualche modo verisimile con il quale si potrebe mantener, l'opinion d'Anaxagora che voleva ogni cosa essere in ogni cosa, perche essendo il spirto ó anima ó forma universale in tutte le cose; da tutto si puó produr tutto. *Theophilo*: Non dico verisimile ma vero, perche quel spirto si trova in tutte le cose le quali se non sono animali, sono animate, se non sono secondo l'atto sensibili d'animalità et vità: son peró secondo il principio et certo atto primo d'animalità et vità et non dico divantaggio.

De la causa, princ. et Vno. pag. 46 — 49.

Wenn also Geist, Seele, Leben sich in allen Dingen wieder findet, und, nach Graden, was Wesen hat, davon erfüllt ist: so muß dieser Geist auch die wahrhafte Form aller Dinge und ihre Kraft seyn. Dem Wandel und dem Untergange sind allein die äusserlichen Formen unterworfen, welche nicht Dinge, sondern von den Dingen sind; nicht Substanzen, sondern Beschaffenheiten und Umstände derselben.

Morte carent animae, domibus habitantque receptae.

Omnia mutantur, nihil interit.

II.

Von dem materiellen Princip überhaupt; hernach insbesondre von dem materiellen Princip als Potenz betrachtet.

Demokritus und die Epikuräer, welche behaupten, was nicht Körper sey, sey nichts, nehmen die Materie als den einzigen Grund der Dinge an, und sagen: sie selbst sey die göttliche Natur. Auch die

Cyrenaiker, Cyniker und Stoiker halten die Formen für nichts anderes als gewisse zufällige Beschaffenheiten der Materie. Ich selbst habe dieser Meynung lange angehangen, weil ihre Gründe sich weit besser aus der Natur, als die Aristotelischen herleiten und beweisen lassen. Nachdem aber mein Gesichtskreis sich erweitert hatte, und ich nun anfing, der Sache reiflicher nachzudenken, schien es mir dennoch nothwendig, zwey Arten der Substanz anzunehmen, wovon die eine Form, die andere Materie wäre. Denn eben so wie eine höchste Kraft angenommen werden muß, woraus das wirksame Vermögen aller anderen Kräfte fließt; so muß auch ein entsprechendes Subject, welches eben so viel leiden, als jenes wirken kann, schlechterdings angenommen werden. Das Vermögen des Einen ist, zu bestimmen; das Vermögen des Andern, sich bestimmen zu lassen.

Wenn man die Materie von der Form absondern will, um sie besonders zu betrachten, so pflegt man von einer Vergleichung mit den Werken der Kunst auszugehen. Auf diese Weise sehen wir die Pythagoräer, die Platoniker und die Peripatetiker

verfahren. Das erste beste Handwerk kann hier zum Beyspiel dienen. So liegt den Arbeiten des Tischlers, das Holz, den Arbeiten des Schmiedes, das Eisen zum Grunde. Jeder bringt aus Einem und immer nur demselben, aber seiner Kunst besonders geeigneten Stoffe, eine Mannichfaltigkeit verschiedener Dinge hervor, deren Gestalt, Art, Beschaffenheit und Gebrauch zwar nicht aus der Natur und dem Eigenthümlichen des Stoffes hergeleitet werden kann, aber welche doch auch schlechterdings nicht durch die Kunst allein und bloß für sich bestehen könnten. Eben so verhält es sich in Absicht der Natur; doch mit dem wichtigen Unterschiede, daß die Kunst eine schon gebildete und mannichfaltige Materie, deren bloße Oberfläche sie verändert, aus den Händen der Natur empfängt. Die Natur wirkt aus dem Mittelpuncte gleichsam ihres Gegenstandes, einer durchaus formlosen Materie; und dieser subjective Gegenstand ist nur ein einziger und einfacher, dem sie alle seine Verschiedenheiten und Bestimmungen durch die Form erst geben muß.

Aber dürfen wir eine solche formlose Materie annehmen, wenn wir sie nirgend finden, und kein

Mittel haben, uns von ihrer Realität zu überzeugen? — Wir dürfen es keinesweges. Fehlt es uns aber darum an einem Mittel die Farben wahrzunehmen, weil wir nicht das Ohr dazu gebrauchen können? Freylich, um das von dem Subjecte der Kunst so ganz verschiedene Subject der Natur wahrzunehmen, bedarf es eines andern, als des äusserlichen Sinnes: es wird nur durch das Auge der Vernunft erblickt, dem es aber nicht entgehen kann.

Wie sich die Form der Kunst zu der Materie der Kunst verhält, so verhält sich, unter der gehörigen Einschränkung, auch die Form der Natur zu der Materie der Natur. Welche unzählige Menge von Verwandlungen sehen wir nicht die Kunst mit einer einzigen Materie vornehmen! Hier liegt der gefällte rohe Stamm; dort steht ein ausgeschmückter, mit dem kostbarsten Geräthe angefüllter Pallast. Aehnliche Verwandlungen zeigt uns die Natur. Was erst Samen war, wird Gras, hierauf Aehre, alsdann Brodt — Nahrungssaft — Blut — thierischer Samen — ein Embryo — ein Mensch — ein Leichnam; dann wieder Erde, Stein, oder andere Masse, und so fort. Hier erkennen wir also Etwas,

welches sich in alle diese Dinge verwandelt, und an sich immer eins und dasselbe bleibt. Es kann also weder Körper seyn, noch zu dem gehören, was wir Eigenschaften, Beschaffenheiten oder Qualitäten nennen; denn diese sind veränderlich und gehen von einer natürlichen Form in die andere über: es kann folglich auch nicht körperlich und sinnlich dargethan werden.

Da nun aber, diesem zufolge, alle natürliche Formen aus der Materie hervorgehen und in dieselbe zurückkehren; so scheint wirklich nichts beständig, ewig, und des Namens eines Princips würdig zu seyn, als allein die Materie. Die Formen können ohne die Materie, die sie aus ihrem Schooße hervorgehen läßt, und wieder darin aufnimmt, nicht bestehen; dahingegen die Materie immer dieselbe, und immer eben fruchtbar bleibt. Darum sind nicht wenige, nachdem sie dem Grunde der natürlichen Formen lange nachgedacht hatten, zuletzt auf den Gedanken gerathen, es wären diese Formen bloße Zufälligkeiten, Beschaffenheiten und Umstände der Materie. Der Materie allein müsse folglich Realität, Vollkommenheit und wirkliches Vermögen zugeschrieben werden;

keineswegeſ aber solchen Dingen, welche deutlich zu erkennen geben, daß sie weder Substanz, noch Natur, sondern nur Dinge der Substanz und der Natur sind. Dieser Lehre, welche die Materie zu einem nothwendigen, ewigen und göttlichen Princip macht, war auch der Peripatetische Maure Avicebron zugethan, der sie den Gott nennt, in welchem alle Dinge sind.

Wirklich muß man in diesen Irrthum gerathen, wenn man nur eine zufällige Form, eine Form der zweiten Gattung, und nicht jene nothwendige, ewige und erste, welche aller Formen Form und Quelle ist, erkennt, die wir mit den Pythagoräern das Leben und die Seele der Welt genannt haben.

Aber diese erste allgemeine Form, und jene erste allgemeine Materie: wie sind sie vereinigt, unzertrennlich; verschieden — und dennoch nur Ein Wesen? Dieses Räthsel müssen wir nun aufzulösen suchen.

Das Princip, welches Materie heißt, kann auf zweyerley Weise betrachtet werden. Einmal, als Potenz; hernach, als Subject. Wenn wir sie als Potenz betrachten, fallen alle mögliche Wesen

auf eine gewisse Weise unter ihren Begriff; und die Pythagoräer, Platoniker, Stoiker und Andere, haben sie aus dieser Ursache nicht weniger zu den übersinnlichen, als zu den sinnlichen Dingen gerechnet. Wir sehen die Materie nicht ganz so an, wie diese Weltweisen, sondern machen uns von ihr, als Potenz, einen höheren und mehr entwickelten Begriff.

Gewöhnlich theilt man die Potenz, oder das Vermögen, in ein actives und ein passives ein. Ich lasse den activen Modum bey Seite, um bey dem passiven zu bemerken, daß man, um ihn nach der Wahrheit zu betrachten, ihn rein und absolut betrachten müsse. Nun ist es unmöglich, irgend einer Sache Daseyn beyzumessen, welcher das Vermögen da zu seyn gebräche. Letzteres bezieht sich aber so ausdrücklich auf den activen Modum, daß hieraus sogleich erhellt, wie der eine ohne den andern nicht seyn kann, sondern beyde sich einander gegenseitig voraussetzen. Wenn also von jeher ein Vermögen zu wirken, hervorzubringen, zu erschaffen da war, so mußte auch von jeher ein Vermögen, bewirkt, hervorgebracht, und erschaffen zu werden, da seyn. Der Begriff der Materie, als eines passiven

Wesens, auf diese Weise gefaßt, läßt sich mit dem Begriffe des höchsten übernatürlichen Princips ohne Bedenken vereinigen, und nicht allein alle Philosophen, sondern auch alle Gottesgelehrte müssen ihre Stimme dazu geben. Die vollkommene Möglichkeit des Daseyns der Dinge, kann vor ihrem wirklichen Daseyn nicht vorhergehen, und eben so wenig nach demselben überbleiben. Wenn es eine vollkommene Möglichkeit, wirklich zu seyn, ohne wirkliches Daseyn gäbe, so erschafften die Dinge sich selbst, und wären da ehe sie da wären. Das erste und vollkommenste Princip fasset alles Daseyn in sich; kann alles seyn, und ist alles. Wenn es nicht Alles seyn könnte, so wär' es auch nicht alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit, sind in ihm also ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins. Nicht so die andern Dinge, welche seyn und nicht seyn, so oder anders bestimmt werden können. Jeder Mensch ist in jedem Augenblicke, was er in diesem Augenblicke seyn kann; aber nicht alles was er überhaupt und der Substanz nach seyn kann. Was alles ist, was es seyn kann, ist nur ein Einziges, welches in seinem Daseyn alles

andere Daseyn begreift. Die übrigen Dinge sind nur was sie sind, und jedesmal seyn können, einzeln, besonders, in einer gewissen Ordnung und Folge. Also ist ein jedes Vermögen eine Handlung, welche im Princip eingewickelt, ungetrennt, die einfache Handlung des Princips selbst ist, welche in den Dingen entwickelt, zerstreut und vervielfältigt erscheint.

Das Universum, die unerzeugte Natur, ist ebenfalls alles was sie seyn kann in der That und auf Einmal; weil sie alle Materie nebst der ewigen unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich faßt: aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren besonderen Theilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt ihrer Aeusserlichkeit, ist sie schon nicht mehr was sie ist und seyn kann; sondern nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Princips, in welchem thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit Eins und dasselbe sind. Da kein Theil des expliciten Weltalls alles ist, was er seyn kann, wie sollte das aus lauter solchen Theilen bestehende Ganze die Vollkommenheit einer Natur ausdrücken, welche alles ist,

was sie seyn kann, und nichts seyn kann, was sie nicht ist?

Unserem Verstande ist es unmöglich, jenes durchaus und schlechterdings thätige Vermögen, welches zugleich das schlechterdings und durchaus leidende Vermögen ist, zu fassen; wir begreifen weder wie Etwas alles seyn **kann**, noch wie es alles **ist**; denn unsere ganze Erkenntniß ist nur eine Erkenntniß der Aehnlichkeit und des Verhältnisses, welche bey dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren, schlechterdings Einzigen auf keine Weise kann angewendet werden. Wir haben kein Auge weder für die Höhe dieses Lichts, noch für die Tiefe dieses Abgrundes; worüber die Heiligen Bücher, indem sie beyde äusserste Enden zusammenfassen, mit Erhabenheit sagen: Tenebrae non obscurabuntur a te. Nox sicut Dies illuminabitur. *Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus.*

III.

Von dem materiellen Princip als Subject betrachtet.

Wir haben gesehen, indem wir die Materie als Potenz betrachteten, daß man ihr, ohne der Gottheit zu nahe zu treten, einen höheren Rang anweisen kann, als Plato in seiner Politik und seinem Timäus gethan hat. Man hüte sich nur die Materie der zweiten Gattung, welche das Subject allein der natürlichen veränderlichen Dinge ist, mit derjenigen zu vermischen, welche sinnliche und übersinnliche Welt mit einander gemein haben. Aller Anstoß ist alsdann gehoben, und man wird ohne große Schwierigkeit anerkennen, daß das erste Princip nicht auf eine unterschiedene Weise, weder mehr formal noch mehr material sey, welches am Ende zu der Erkenntniß führt, daß der Substanz nach alles Eins sey.

Was nun die Substanz angeht, so findet sich nicht, daß weder die Peripatetiker, noch die Platoniker, in Absicht derselben einen Unterschied des Körperlichen und Unkörperlichen gemacht haben; und

es kann ein solcher Unterschied auch nur in Beziehung auf die Form statt finden. Die bestehenden verschiedenen Dinge führen uns nothwendig auf ein Princip ihres Bestehens, auf ein einfaches Grundwesen, in welchem alle Unterschiede der einzelnen Formen verschwinden. Wie nun die sinnlichen Dinge zusammen ein Subject des Sinnlichen voraussetzen, so setzen die intelligibeln ebenfalls ein Subject des Intelligibeln voraus. Beyde erfordern aber nothwendig wieder einen Grund, der ihnen gemein sey, weil kein Wesen seyn kann, welches nicht aus einem Daseyn hervorginge und darauf beruhte, dasjenige Wesen allein ausgenommen, dessen Wirklichkeit in seinem Wesen schon begriffen und vollständig gegeben ist.

Wenn der Körper, wie allgemein zugegeben wird, eine Materie, die nicht Körper ist, voraussetzt, diese also, der Natur nach, dem körperlichen Daseyn vorhergeht; so sehe ich nicht ein, was die Materie mit den Substanzen, welche man unkörperlich nennt, so ganz unverträglich machen sollte. Es giebt ja auch der Peripatetiker genug, welche sagen: da in den körperlichen Substanzen ein gewisses for-

melles und göttliches Etwas angetroffen werde, so müsse ein gewisses materielles Etwas auch in den göttlichen seyn, damit die Ordnungen der niedern und höheren Dinge in einander greifen, und sich gegenseitig bestimmen können. Auch Plotin sagt in dem Buche von der Materie, daß wenn sich in der intelligibeln Welt eine Menge und Mannichfaltigkeit von Wesen befinde, so müsse neben dem, was ihre Eigenheiten und Verschiedenheiten bestimme, noch etwas seyn, was sie alle mit einander gemein haben. Dieses, was allen gemein sey, vertrete die Stelle der Materie; was ihre Eigenheit und Verschiedenheit bestimme, die Stelle der Form. Wo keine Verschiedenheit wäre, da wäre keine Ordnung, keine Schönheit und Zierde. Verschiedenheit und Ordnung aber lassen sich nicht denken, ohne daß man zugleich Materie setzt.

Diese Materie, welche den unkörperlichen wie den körperlichen Dingen zum Grunde liegt, ist ein mannichfaltiges Wesen, in so fern es die Menge der Formen in sich schließt; in sich betrachtet aber schlechterdings einfach und untheilbar. Sie ist alles was seyn kann in der That und auf einmal; und weil

sie alles ist, kann sie nichts insbesondre seyn. Ich gestehe, daß es nicht für jeden leicht zu fassen ist, wie Etwas alle Eigenschaften, und keine besitzen, das formelle Wesen von allem seyn, und doch selbst keine Form haben könne; doch ist dem Weltweisen der Satz bekannt: non potest esse idem, totum et aliquid. Und was sehen wir nicht die Materie von unseren Augen alles seyn und werden, ohne daß wir sie nach einer der besonderen Contractionen der Form benennen können? Ist sie Luft, Feuer, Wasser oder Erde? Ja, wenn wir auch zu den niedrigeren Gattungen des Individuellen und den bloßen Modificationen der Kunst herabsteigen: wer wird z. B. jene Contraction durch die Form, welche wir Holz nennen, wer wird den Begriff dieser Substanz aus der Vorstellung eines Tisches, Stuhles oder Bettes herleiten wollen? So nimmt die Materie im höchsten Verstande alle Formen an, ohne durch irgend eine dargestellt zu werden. Nullas habet dimensiones, ut omnes habeat. Aber jene Unendlichkeit von Formen, welche sie annimmt, nimmt sie nicht von einem andern und gleichsam nur äusserlich an, sondern sie bringt

sie aus sich selbst hervor. Sie ist nicht jenes prope nihil, wozu einige Philosophieen sie haben machen wollen, und darüber mit sich selbst in Widerspruch gerathen sind; nicht ein reines, leeres, nackendes Vermögen, ohne Wirksamkeit, Vollkommenheit und That. Wenn sie für sich selbst keine Form hat, so ist sie nicht davon entblößt, wie das Eis von der Wärme, oder der Abgrund von dem Lichte: sie gleicht der kreißenden Gebährerinn, wenn sie die Frucht aus ihrem Schooße drängt.

Nicht bis zu dem Begriffe des allerhöchsten Wesens, dessen Erkenntniß ausser dem Bezirke des menschlichen Verstandes liegt, können wir uns auf diese Weise hinaufschwingen; wohl aber zu der Einsicht, welchergestalt die Seele der Welt alles vermag, alles wirkt, alles in allem ist, und wie die unendliche Menge der einzelnen Dinge in ihr und durch sie nur Ein Wesen ausmachen. Diese Einheit zu erkennen ist der Zweck aller Philosophie und Erforschung der Natur. Höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehen, sind demjenigen, welcher nicht glaubt, unmöglich, und von keinem Nutzen. Es gehört dazu ein übernatürliches Licht, welches

nie bey der Meynung, jedes Ding sey Körper, entweder einfach wie der Aether, oder zusammengesetzt, wie die Gestirne und andere Wesen dieser Gattung, angetroffen wird. Die Anhänger dieser Meynung suchen die Gottheit nicht ausser dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge, sondern innerhalb der Welt und in den Dingen; und dieses allein macht den Unterschied zwischen dem gläubigen Theologen und dem eigentlichen Weltweisen aus.

Auch Aristoteles und seine Nachfolger lassen die Formen aus dem inneren Vermögen der Materie vielmehr hervorgeben, als auf eine andere gewissermassen äusserliche Weise darin erzeugt werden; aber anstatt das wirksame Vermögen in der innerlichen Bildung der Form zu erblicken, haben sie es hauptsächlich in der Entwickelung derselben nur erkennen wollen; da doch die vollendete, sinnliche und ausdrückliche Erscheinung eines Dinges nicht der hauptsächliche Grund seines eigentlichen Daseyns, sondern nur eine Folge und Wirkung desselben ist. Die Natur bringt ihre Gegenstände, nicht wie die Kunst durch Wegnehmen und Zusammenfügen, son-

dern allein durch Scheidung hervor. So lehrten die weisesten Männer unter den Griechen, so die Morgenländer; und Moses, da er die Entstehung der Dinge beschreibt, führt das allgemeine wirksame Wesen also redend ein: die Erde bringe hervor lebendige Thiere; das Wasser bringe hervor sein Lebendiges. So viel, als überhaupt: es bringe die Materie hervor. Denn bey Mose ist das materielle Princip der Dinge Wasser. Den wirksamen Verstand nennt er Geist. Dieser schwebte auf dem Wasser, und es wurde Schöpfung. Alles geht, durch Scheidung, allmählich aus dem Gewässer hervor.

IV.

Von dem Einen.

So ist das Universum Eins, unendlich, unbeweglich. Es giebt nur Eine absolute Möglichkeit, nur Eine Wirklichkeit und That. Form oder Seele ist nur Eins; nur Eins Materie oder Körper. Eins das Ding; Eins das Wesen. Eins das Größte

und Beste, zu dessen Wesen es gehört, nicht gefaßt werden zu können, und weder Ende, noch Grenze, noch irgend eine letzte Bestimmung zu haben. Es ist also unendlich und unermeßlich; folglich auch unbeweglich. Seinen Ort kann es nicht verändern, weil ausser ihm kein Ort vorhanden ist. Es wird nicht erzeugt, weil alles Daseyn sein eigenes Daseyn ist. Es kann nicht untergehen, weil nichts ist, worin es übergehen könnte. Es kann weder wachsen noch abnehmen, weil sich das Unendliche, zu dem keine Verhältnisse passen, so wenig vermindern als vermehren läßt. Es ist keinem Wechsel unterworfen; weder von aussen, da ihm nichts äusserlich ist; noch von innen, weil es alles, was es seyn kann, zugleich und auf Einmal ist. Seine Harmonie ist eine ewige Harmonie und die Einheit selbst. Es ist nicht Materie, weil es keine Figur, keine Grenze hat, noch haben kann. Es ist nicht Form und ertheilt keine Form oder Gestalt, weil es selbst Jedes und das Gesammte, Eins und Alles ist. Es kann weder gemessen, noch zum Maaß genommen werden. Es faßt und umfaßt sich selbst nicht, weil es nicht größer ist als es selbst. Es wird nicht gefaßt und

umfaßt, weil es nicht kleiner ist als es selbst. Es vergleicht sich nicht und kann nicht verglichen werden, weil es nicht eins und ein anderes, sondern Eins und dasselbe ist.

Da es Eins und dasselbe ist, so hat es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn; und weil es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn hat, so hat es auch nicht Theile und andere Theile; und weil es nicht Theile und andere Theile hat, so ist es nicht zusammengesetzt. Es ist auf gleiche Weise das Gesammte und ein Jedes, Alles und Eins; also Grenze und dennoch keine Grenze; Form und dennoch keine Form; Materie und dennoch keine Materie; Seele und dennoch keine Seele. Seine Höhe beträgt nicht mehr, als seine Länge und Tiefe. Man kann es, wenn man will, mit einer Sphäre vergleichen; aber es ist keine Sphäre. In einer Sphäre sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie einerley Grenze haben; in dem Weltall hingegen sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie keine Grenze haben, sondern unendlich sind. Wo kein Maaß ist, da sind keine Verhältnisse, noch überhaupt Theile, welche sich vom Ganzen unterschei-

den. Ein Theil des Unendlichen wäre selbst ein Unendliches; also Eins mit dem Ganzen. Es kann folglich in der unendlichen Dauer auch die Stunde nicht vom Tage, der Tag nicht vom Jahre, das Jahr nicht vom Jahrhundert, das Jahrhundert nicht vom Augenblick unterschieden werden; denn das eine hat zur Ewigkeit nicht mehr Verhältniß, als das andere. Auch Du bleibst immer eben weit vom Unendlichen entfernt, und ausser allem Verhältnisse gegen dasselbe, du magst ein Mensch, eine Ameise oder eine Sonne seyn. Dasselbe gilt von allen einzelnen Dingen ohne Ausnahme, weil der Begriff des Unendlichen alle Einzelnheiten und Verschiedenheiten, alle Zahl und Größe aufhebt. Im Universo ist der Körper nicht vom Puncte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinsten unterschieden*). Es ist

*) Im Universo ist der Körper nicht vom Puncte unterschieden, weil Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Actus im Unendlichen eins und dasselbe; der Punct aber die Potenz der Linie, die Linie die Potenz der Fläche, die Fläche die Potenz des Körpers ist. Es ist genau dieselbe Vorstellungsart, welche sich im Spinoza findet. Man würde aber sowohl den Bruno, als den Spinoza sehr übel verstehen, wenn man ihnen die ungereimte Meynung beymäße, es könnten Linien aus Punc-

lauter Mittelpunct; oder sein Mittelpunct ist überall, und sein Umkreis nirgend. Darum war es keine leere Rede, wenn jene Alten von dem Vater der Götter sagten, er erfülle alle Dinge, habe in jedem Theile des Weltalls seinen Sitz, sey der Mittelpunct eines jeden Wesens, Eins in Allem und derjenige, durch welchen Eines Alles ist. Die einzelnen Dinge, welche sich einander unaufhörlich verändern, suchen kein neues Daseyn, sondern nur eine andere Art des Daseyns. Sie sind; aber sie sind nicht alles, was seyn kann, in der That und zugleich. Dieselbe Contraction der Materie, welche die Form eines Pferdes bestimmt, kann nicht zugleich die Form eines Menschen, einer Pflanze, oder sonst eines einzelnen Dinges bestimmen. Alle gehören zu Einem Daseyn; nur nicht auf dieselbe Weise. Das Universum aber begreift nicht allein alles Daseyn, sondern auch alle Weisen des Daseyns in sich; es ist alles, was seyn kann, in der That, zugleich, vollkommen, und auf eine schlechterdings einfache Weise.

ten, Flächen und Linien, Körper aus Flächen zusammengesetzt werden. Alle Figuration ist bey ihnen bloße äusserliche Determination durch Bewegung.

Was die Verschiedenheiten der Dinge, Zahl, Maaß und Verhältniß ausmacht, beruhet auf Zusammensetzung, Figur und andern Modificationen der Substanz, welche in sich immer dieselbe bleibt. In diesem Verstande sagt Salomo, es geschehe nichts neues unter der Sonne. Alles ist Eitelkeit, ausser dem unveränderlichen allgegenwärtigen Einzigen; seine Substanz ist die Einzige Substanz; alles ausser ihm ist Nichts.

Die zahllose Menge der Wesen befindet sich also im Weltall nicht wie in einem bloßen Behältnisse, oder Raume; sondern es sind diese Heere der einzelnen Dinge, gleich den Säften und dem Blute in dem Leben eines Leibes. Wie die menschliche Seele, untheilbar und nur Ein Wesen, dennoch jedem Theile ihres Leibes ganz gegenwärtig ist, indem sie zugleich das Ganze desselben zusammen hält, trägt und bewegt: so ist auch das Wesen des Weltalls im Unendlichen Eins, und nicht weniger in jedem der einzelnen Dinge, welche von uns als Theile desselben angesehen werden, gegenwärtig; so daß in der That das Ganze und jeder Theil, der Substanz nach, nur Eins ist. Diese nannte da-

her **Parmenides** mit Recht das Eine, Unendliche, Unwandelbare. Und wie auch seine Lehre, von der wir keine recht bestimmte und zuverlässige Nachricht haben, übrigens beschaffen gewesen seyn mag, so stehet überhaupt doch dieses einmal fest: daß alles, was wir an den Körpern, in Ansehung ihrer Bildung, Eigenschaften, Figur, Farbe und anderer Beschaffenheiten verschiedenes wahrnehmen, nichts als **äussere Gestalt** Einer und eben derselben Substanz sey, eine veränderliche Erscheinung eines unveränderlichen ewigen Wesens; und daß in diesem Wesen alle Gestalten eingewickelt liegen, wie im Samen die unsichtbaren Glieder. Durch die Entwickelung dieser Glieder wird keine andere **neue Substanz** hervorgebracht, sondern nur eine **vollendete Begebenheit** vor Augen gestellt.

Die Bemerkung von dem Samen in Absicht der thierischen Glieder, gilt auch von der Speise in Absicht der Säfte, des Blutes, des Fleisches, des Samens selbst; eben so wieder von den andern Dingen, welche vor der Speise vorhergeben; und so von Stufe zu Stufe immer weiter hinauf, bis wir zu einem physischen allgemeinen Wesen, und am

Ende zu jener ursprünglichen allgemeinen Substanz gelangen, welche Eine und dieselbe für alle Dinge, und das Wesen aller Wesen ist. Wie der Künstler seine Materie jedem Maaße, jeder Gestalt und Absicht unterwirft, die Dinge seiner Kunst aber nie die Materie selbst, sondern nur Dinge von und aus dieser Materie werden, so ist alles was zu den Verschiedenheiten der Geschlechter, Arten und Eigenschaften gehört, was durch Geburt, Auflösung, Wechsel und Wandel zum Daseyn gelangt, kein wahrhaftes Wesen, und sein Daseyn kein eigentliches Daseyn, sondern es gehört nur zu den Beschaffenheiten und dem Zustande des Wesens, welches in sich Eins, unendlich, unbeweglich, Subject, Materie, Leben, Seele, überhaupt das allein Wahre und Gute ist.

Daß allem Zusammengesetzten und Theilbaren etwas nicht Zusammengesetztes und Einfaches zum Grunde liege, und jenes auf dieses zurückgeführt werden müsse, ist eine anerkannte allgemeine Wahrheit. Auch ringt der menschliche Verstand unaufhörlich darnach, diese Einheit zu ergründen, und läßt nicht ab mit Forschen und Streben, bis er

entweder sie selbst in den Dingen, oder wenigstens für seine Vorstellung ein Bild der Aehnlichkeit von ihr gefunden hat.

So haben Einige, um sich die Art und Weise des Hervorgehens der einzelnen Dinge aus dem unendlichen Wesen vorzustellen, jene besonderen Substanzen als aus der Einheit entspringende Zahlen betrachtet. Andere wollten lieber das Substanzielle Princip als einen Punct, und die einzelnen Wesen als Figuren ansehen. Die erste Ansicht ist die reinere und bessere. Sie gehört der Pythagoräischen Schule, von welcher Plato sich nur aus Eitelkeit entfernte. Denn sicher war es ihm nicht unbekannt, daß Einheit und Zahlen den Punct und die Figuren bestimmen; diese also jenen, nicht jene diesen zum Grunde liegen: oder man müßte behaupten wollen, daß die unkörperliche Substanz die körperliche voraussetze. Maaß ohne Zahl läßt sich nicht denken; folglich sind die arithmetischen Vorstellungen und Begriffe schicklicher, als die geometrischen, um uns durch die Menge der Wesen bis zu der Wahrnehmung und Betrachtung jenes einfachen Princips zu leiten, welches allein Substanz

und die Wurzel aller Dinge ist. Unmöglich kann dieses Wesen durch ein eigenthümliches Wort, oder sonst auf eine bestimmte, mehr positive als negative Weise bezeichnet werden. Darum haben es Einige Punct, Andere Einheit, wieder Andere das Unendliche, jeder nach dem Gesichtspuncte, aus dem er es betrachtete, genannt.

Wie unser Aufsteigen zu demselben, so ist sein Herniedersteigen zu uns. Wir erzeugen, durch Zusammenfassen des Mannichfaltigen, Einheit des Begriffes; das erste Princip erzeugt, indem es seine Einheit entwickelt, die Mannichfaltigkeit der Wesen. Es nimmt aber dadurch, daß es zahllose Arten und Geschlechter, eine Unendlichkeit von einzelnen Dingen hervorbringt, für sich selbst keine Zahl, kein Maaß noch Verhältniß an; sondern bleibt Eins und untheilbar in allen Dingen. Wenn wir also einen einzelnen Menschen ansehen, so nehmen wir nicht eine besondere Substanz, sondern die Substanz im besondern wahr.

Demjenigen, welcher unseren Betrachtungen bis hieher gefolgt ist, kann die Behauptung des Heraklit von der durchgängigen Coincidenz des Entge=

gengesetzten in der Natur, welche alle Widersprüche enthalten, aber zugleich sie in Einheit und Wahrheit auflösen muß, nicht mehr anstößig seyn. Von dieser Coincidenz giebt uns nicht allein die Mathematik manche Beyspiele und Beweise; sondern wir finden ihre Wirklichkeit auch auf jedem andern Wege bestätigt. Muß nicht das Principiatum von seinem Principio allemal wesentlich verschieden seyn? Kälte und Wärme, jedes im niedrigsten Grade, verlieren sich in Eine und dieselbe Eigenschaft, und beweisen die Identität ihres Princips, dessen Modificationen, im höchsten Grade, Resistenz, im niedrigsten, Vereinigung erblicken lassen. Wer sieht nicht, daß Untergehen und Entstehen einerley Quelle haben? Die Liebe des Einen ist der Haß des Andern. In der Substanz und dem innersten Grunde der Dinge ist also Haß und Liebe, Freundschaft und Streit, eins und dasselbe. Wie das Princip der Begriffe verschiedener und sich einander aufhebender Gegenstände, nur Ein Princip der Erkenntniß ist; so ist auch das Princip verschiedener und sich einander aufhebender wirklicher Dinge, nur Ein Princip des Daseyns. Die Mannichfaltigkeit der Ver-

änderungen eines Subjects verhält sich, wie die Mannichfaltigkeit der Empfindungen durch Einen und denselben Sinn.

Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzen und widerstreitenden äussersten Enden der Dinge, dem Maximum und Minimum nachzuforschen. Den Punct der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte; sondern, aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln; dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst.

Das höchste Gut, die höchste Vollkommenheit und Seligkeit beruhet auf der Einheit, welche das Ganze umfaßt. Wir ergötzen uns an der Farbe, aber nicht an einer einzelnen, sondern der Vereinigung verschiedener. Es ist eine schwache Rührung, die ein musikalischer Ton für sich allein zuwege bringt; die Zusammenstimmung vieler Töne aber setzt uns in Entzücken. Und wer wird die Wirkung irgend eines besondern Gegenstandes der Empfindung und Wahrnehmung mit derjenigen vergleichen wollen, die wir von dem Wesen erfahren, welches alles, was

Thav und Vermögen heißt, umfaßt; irgend einen Begriff, mit der Erkenntniß der Quelle aller Erkenntniß? Je mehr unser Verstand die Art dieses allerhöchsten Verstandes, welcher das Begriffene und Begreifende zugleich ist, annimmt, desto richtiger wird unsere Einsicht in das Ganze seyn. Wer dieß Eine faßt, der faßt alles; wer dieß Eine nicht faßt, der faßt nichts. — Was Odem hat, erhebe sich zum Preise des Hohen und Mächtigen, des allein Guten und Wahren; zum Preise des unendlichen Wesens, welches Ursache, Princip — Eins und Alles ist.

Beylage II.

Diokles an Diotima über den Atheismus.

Geliebteste Diotima!

Alles, was wir von der Geschichte des einzelnen Menschen sowohl, als des menschlichen Geschlechtes wissen, lehret uns, daß der Atheismus lange nach der Verehrung einer Gottheit, oder nach der Religion entsprungen ist, und seinen Grund in einem Nachdenken hat, welches schon eine gewisse Uebung des Verstandes voraussetzt.

Zur Erkenntniß der Gottheit hingegen, zu irgend einer Verehrung derselben, oder zur Religion, führet den Menschen die ganze innere Einrichtung seiner Natur.

Diesen Gedanken näher zu bestimmen, so kann zwar die Trauer über einen Helden, einen Weisen oder Wohlthäter, welchen uns der Tod entriß, die Hoffnung, und folglich auch die Vorstellung in uns erregen, daß derselbe noch am Leben sey; wir gelangen aber, wenn wir bloß dieser Spur in der Geschichte der Menschheit folgen, nicht weiter, als zu den Geistern von Fingals Vätern, oder zu den Laren der alten Perser und Hetrusker.

Auch gebe ich zu, daß die Furcht, sie sey nun dem Menschen natürlich wegen der Schwäche seiner physischen Wehr, oder zufällig in ihm, weil er einige seiner ursprünglichen Kräfte verloren hat, uns antreibt, alles um Hülfe anzurufen, was uns umgiebt; aber dieß ist bloß die Quelle solcher Täuschungen, wie einst die Täuschung des Demosthenes war, da er, auf seiner Flucht, ein Gesträuch um das Leben bat.

Das prachtvolle Schauspiel dieses Weltalls hingegen; der ehrfurchterregende Anblick der Sonne, des gestirnten Himmels, eines Regenbogens; die unendlichen Mannichfaltigkeiten der Natur, welche durch alle Sinne zugleich auf die noch leere Seele

des Menschen wirkten, ergriffen dieselbe ganz, und brachten in ihr eine lebhafte, obgleich bloß allgemeine, noch durchaus verworrene Vorstellung, ohne bestimmten Begriff hervor. Dieses Chaos ordnete sich allmählich. Die Gegenstände erhielten ihre Umrisse, vereinzelten, trennten sich; und die Begriffe von Zahl und Größe fingen an hervorzutreten. Auf die erste verworrene Vorstellung, auf jene allgemeine Erschütterung der Seele folgte ein sinnloses Staunen; aber bald hernach machte der Drang der Bewunderung sich gewaltsam Raum, und ehe der Mensch sich zu besinnen vermochte, fühlte er schon Regungen der Sehnsucht und Anbetung in sich entstehen. Dieß ist der Augenblick, in welchem sein sittliches Organ zuerst sich äusserte.

Die Anzahl der Gegenstände aber, sobald der Mensch angefangen hatte, sie zu unterscheiden, war für seine Fassungskraft zu groß. Seine Aufmerksamkeit blieb daher vorzüglich auf denjenigen gerichtet, welcher ihm als der größte, schönste und glänzendste erschien; und dieser Gegenstand wurde nun vor allem Uebrigen in seinen Augen das Höchste.

Mir scheint es keinesweges ungereimt, anzunehmen, daß dieser Hang zu dem, was den stärksten Eindruck erregt, gewisse Thiere eben sowohl, als den Menschen zu Handlungen bestimmte, welche eine Art von Verehrung anzudeuten scheinen; so wie jedes heftige Gefühl im Thiere wie im Menschen analoge Ausdrücke und Handlungen erzeugt, welche Freude, Traurigkeit und Angst verrathen, und die Quelle sind, woraus wir die ersten Elemente der Sprache geschöpft haben.

Ich will diesen natürlichen und einfachen Gang des Menschen zu der dunkeln Erkenntniß irgend eines über ihn erhabenen Wesens, von welchem er sich abhängig fühlt, nicht weiter verfolgen. Genug, wenn wir deutlich eingesehen haben, daß der Keim des Atheismus in dem ersten Kindesalter der Menschheit nicht Wurzel fassen konnte.

Von dem sittlichen Organ, und den daraus entspringenden Gefühlen, in so fern sie zur Erkenntniß der Gottheit leiten können, rede ich nicht; weil dieses Organ in jedem einzelnen Menschen zu verschieden, und bisher noch zu wenig zergliedert wor-

den ist, als daß auf eine allgemeine Annahme desselben gerechnet werden dürfte.

Nachdem nun der Mensch, von jenem dunkeln und noch rohen Gefühl einer über die seinige erhabenen Macht ergriffen, nach und nach seine Zeichen vermehrt, seine Einbildungskraft bereichert und geordnet, und die Kräfte seines Verstandes geübt hatte, versuchte er, um sich mit dieser Macht in ein näheres Verhältniß zu setzen, das bisherige dunkle Gefühl von ihr in einen deutlichen Begriff zu verwandeln. Er gab dem Wesen, welches er Gott nannte, einen bestimmten Umriß, eine Gestalt; und dieser Gott wurde jetzt ein Gegenstand, womit auch sein Verstand und seine Einbildungskraft sich beschäftigen konnten. Und da, mit der Vermehrung seiner Verhältnisse, zugleich sein sittliches Gefühl war erweitert und in Uebung gesetzt worden, so theilte er überdieß noch seinem Gotte Sitten mit. Der Erfolg dieses doppelten Versuches war, daß der Mensch einen Gott nach seinem Bilde geschaffen hatte; woraus bald eine Mehrheit von Göttern entstand.

Als hierauf die Philosophie ihren Ursprung nahm, das ist: als der Mensch sich einen hinläng-

lichen Vorrath von Zeichen und Begriffen zur inneren Betrachtung, zur Vergleichung und Verknüpfung, kurz zu den höheren Verrichtungen des Verstandes gesammelt hatte, drangen sich ihm zuerst lauter Gegenstände auf, welche mit dem Physischen zusammenhingen. Alles war bestimmt; alles hatte seinen Umriß; und da es der Mensch leichter fand, dergleichen scharf gezeichnete, selbst den gröbsten Werkzeugen seiner Sinne noch entsprechende Gegenstände zu behandeln, so vernachläßigte er seine inneren Gefühle, um sich bloß mit Begriffen zu beschäftigen.

Der Mensch (als ein mit Vernunft begabtes Wesen) hat einen äusserst merkwürdigen Trieb, welcher genauer zergliedert zu werden verdiente. Er spürt nämlich, sobald seine Selbstthätigkeit sich zu äussern angefangen hat, überall den Ursachen nach: entweder, weil er jeden Augenblick, wo ihn seine Willenskraft zu einer Handlung bestimmt, sich als Ursache fühlt, und er daher, in allem was er sieht, sein Gleichartiges, sein Ich, das Handelnde sucht; — oder, weil ihn sein Hang zum Schönen, Reichhaltigen, Einfachen und Vollkommenen auf jene Verknüpfung von Ursache und Wirkung

führt, die zur Bildung eines Ganzen gehört; — oder auch endlich, weil er beym Heraufsteigen zur Ursache einen Leitfaden zu finden hofft, womit er in die Tiefen der Zukunft, die ihn ruft, sich hinab wagen könne.

Dieser Trieb also spornte den Menschen an, die Ursache des Weltalls zu erforschen; da aber, um den Begriff dieser Ursache auch nur unvollkommen zu bilden, nicht allein die vollständige Masse der Zeichen für unsere physischen Begriffe, sondern auch eine Sprache, das Unendliche unserer inneren Gefühle darzustellen, erfordert wird; so ist offenbar, daß der Mensch in diesem zu einer solchen Erforschung noch unreifen Zustande, sich mit der bloßen Erkenntniß des Weltbaues hätte begnügen müssen. Um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, hatte er sich den allgemeinen Begriff der Materie gebildet, den ihm seine äusseren Sinne mit Klarheit angaben. Von diesem Begriffe zu den Atomen war der Uebergang natürlich und nothwendig. Das kleine, aber bestimmte, noch in die Sinne fallende Atom war das Aeusserste alles Sichtbaren und Fühlbaren. Alle Atome zusammen machten diese Welt aus.

Eins fehlte jetzt noch dem Menschen zur vollständigen Lösung seiner Aufgabe, und es war ihm leicht, dieses Eine hinzuzufinden. Er schrieb der Materie das Princip einer inneren, mit ihrer Natur verknüpften Bewegung zu; durch Hülfe dieser verborgenen Kraft, glaubte er den Grund, die Entwicklung und Ewigkeit der Welt, gleichsam mit Augen zu sehen; und die Frage von der Entstehung derselben und der Quelle ihrer Beschaffenheiten hielten die Weisen der damaligen Zeit für hinlänglich beantwortet, wenn sie sagten: die Welt ist da und ist so beschaffen, weil sie da und so beschaffen ist. Dieß ist der einfache und vollkommene Atheismus. Die Gottheit war nunmehr entbehrlich geworden; man verlachte, als erträumte Wesen, die Götter, die man sich gebildet hatte; und das Ansehen, welches diese noch eine Zeitlang bey dem Volke behielten, hatten sie, wie Monarchen und Despoten das ihrige, bloß dem sie umgebenden Heere ihrer Diener zu verdanken.

Man nahm indessen eine gewisse Regelmäßigkeit in der Folge der Naturerscheinungen wahr; fühlte in sich selbst ein inneres, die Materie modificiren-

des Princip, welches man Seele nannte: und von diesem Princip bis zur Wahrscheinlichkeit, daß das ganze Weltall von einem ähnlichen Princip modificirt werde, war nur noch ein kleiner Schritt.

Sokrates erschien; dieser überschwengliche Geist, der es zuerst mit Ernst wagte, sein Inneres zu durchforschen. Er entdeckte darin eine andere Welt, weit reichhaltiger, als diejenige, welche seine äussern Sinne ihm offenbarten; eine Welt, worin der Mensch einigermassen erfährt, was Hervorbringen ist; indessen er in jener nur leidend wahrnimmt, was hervorgebracht wird. In der Regelmäßigkeit der Natur erblickte Sokrates Gesetze; und sein innerer Sinn verfolgte diese Spur hinauf bis zu dem höchsten Gesetzgeber, der sowohl die Dinge als ihre Gesetze erschafft, und dessen Begriff durch die physische Welt nicht gegeben, sondern nur veranlaßt werden kann.

Wahre Gotteserkenntniß, (soweit der Mensch in dieser Lage derselben fähig ist), und vernünftige Gottesverehrung hatten jetzt in dem Herzen solcher Männer ihren Sitz, welche, gleich dem Sokrates, das Endliche der physischen, und das Unendliche der

andern Welt erkannten, mit welcher sie sich, dem Wesen nach, in inniger Verbindung fühlten.

Was den übrigen großen Haufen betrifft, so hatte die Politik, welche immer vorwärts schreitet und ihr Ziel nie aus den Augen läßt, welche Götter und Göttersprüche, Tugend und Laster, Weisheit und Thorheit bloß nach ihrem Zwecke modificirt, sich jeder Gattung der Religion und des Gottesdienstes bemächtigt; und da auch sie zuletzt sich gezwungen sah, durch Einmengung einiger Philosophie der Religion und dem Gottesdienst ein dauerhafteres Ansehen zu verschaffen, so entstand hieraus jenes seltsame Gemisch, welches seitdem so oft und fast in jedem Zeitalter wieder zum Vorschein gekommen ist; jenes Gemisch, welches aus der Gottheit ein Ungeheuer von so vielen inneren Widersprüchen macht, daß es sich selbst zernichtet, und einen zweiten Atheismus erzeugt, der seinen Grund in einem sehr natürlichen Unglauben hat.

In den letzten finsteren Jahrhunderten der Barbarey befanden sich Philosophie und Religion in einem so traurigen Zustande, die Dummheit hatte mit den vortrefflichsten Ideen des Plato und Aristo-

teles einen so langwierigen und vielfachen Mißbrauch getrieben, und dieser Mißbrauch ging zuletzt so weit, daß jeder Versuch, Hand an das daraus entstandene Gewirr zu legen, um es wieder in Ordnung zu bringen, Unsinn gewesen wäre.

Cartesius war einer von denen, welche dieses am lebendigsten erkannten. Er urtheilte, daß vor allen Dingen jene ungeheure, despotisch herrschende Philosophie gestürzt werden müsse; und dieses kühne Vorhaben führte er mit vieler Geschicklichkeit und Klugheit aus. Er ergriff die einzige Maaßregel, welche mit Erfolg ergriffen werden konnte. An die Stelle der alten Philosophie führte er eine neue ein, die im Grunde nicht viel besser als jene alte war, die er aber dem Tone seines Zeitalters, welches bloß am Geistreichen hing, so vollkommen anzupassen wußte, daß seine Lehre, indem sie den Flug einer lebhaften, aber noch regellosen Einbildungskraft begünstigte, überall Liebhaber und Beyfall fand. Ein jeder war stolz darauf, nach seiner eigenen Weise eine Philosophie zu Stande bringen zu können; und dieses stürzte das Ungeheuer zu Boden.

Der raschen, von ihren Banden kaum befreyten, noch ungezähmten und zügellosen Einbildungskraft däuchte jetzt nichts mehr dunkel noch unmöglich. Da man ehemals bloß die Welt aus der Materie gebildet hatte, so gelang es nunmehr, einen Gott daraus zu machen; und hieraus entstand jener Proteus eines zweydeutigen Atheismus, der, nach jeder Vorstellungsart sich bequemend, unter einer und ebenderselben Gestalt, uns, nach Belieben, bald ein Chaos, bald einen Gott zeigt.

Indessen waren große Geister, in ihrer Muße, beschäftigt gewesen, die übergebliebenen kostbaren Keime der Geometrie, welche die tiefsinnigen Alten aus der sichtbaren Welt abgesondert hatten, zu sammeln. Diese Keime, mit Sorgfalt gepflegt, hatten das glücklichste Gedeihen; und aus ihnen sproßte eine intellectuelle Welt hervor, die dem Anschein nach eben so reich, als die wirkliche sinnliche Welt, und selbst als die sittliche war, welche Sokrates zuerst entdeckt hatte.

Gleichwohl schränkte sich alles, was durch den mühsamen Fleiß dieser Männer war errungen worden, bloß auf zwey, aber allerdings sehr wichtige

Vortheile ein. Der Eine war: man hatte dem Verstande die möglich beste Uebung verschafft; der Andere: mit der Wahrheit war man so vertraut geworden, daß man sie nirgend mehr vermissen wollte. Im Grunde war jedoch diese, eine so reizende Form tragende, Geometrie nichts als ein körperloses Schattenwesen; oder richtiger, ein bloßes Werkzeug, — der Leyer des Orpheus gleich, welche Thiere und Bäume nur alsdann an sich zog, wenn sein erhabener Gesang sich dazu hören ließ.

Endlich setzten sich einige große Geister in den Besitz der Geometrie. Keppler, Newton, Huygens führten sie von neuem zur Naturlehre zurück, von welcher sie sich abgesondert hatte. Alle ihre seit jener Trennung erworbene Reize theilte sie nun der Naturlehre mit; gab derselben schärfere Umrisse; legte ihr das Gewand der Wahrheit an, und bereicherte sie mit den Entdeckungen und Beweisen von den Gesetzen der Materie, deren Richtigkeit und Wirklichkeit durch die Folge der Naturerscheinungen bestätigt wurde.

Der Mensch hatte Ursache stolz auf seine bisherigen Bemühungen zu seyn. Es war ihm gelun-

gen zu begreifen, was er sah und was er fühlte. Er hatte die gegen ihn gekehrten Seiten des Weltalls genau beleuchtet, hatte sich eine Mechanik gebildet, welche die Materie nach seinen Bedürfnissen modificirte, und hatte in gewisser Absicht die Naturlehre seiner Herrschaft unterworfen.

Unwissend war er noch als eingeschränktes Wesen; aber zugleich wissend, als verständiges Wesen, indem er von dieser göttlichen Geometrie sich keinen Schritt entfernte.

Zu dieser Höhe brachten Newtone unsere Kenntnisse in der Naturlehre, und überall lag derselben Wahrheit zum Grunde. Diese großen Männer hatten gleichsam die Handgriffe der Gottheit bey ihren Werken aufgespürt; sie hatten die Gesetze der Bewegung, der Anziehungskraft, der Schwere, und so vieler anderer Kräfte, oder auch so vieler verschiedener Modificationen nur einer und ebenderselben Kraft, aus sichtbaren und fühlbaren Wirkungen derselben bewiesen; aber niemals errötheten sie, ihre Unwissenheit in Absicht der ersten Ursache von diesem allem zu gestehen. Die Folge davon war, daß der erreichte bewundernswürdige Umfang ihrer wirk-

lichen Erkenntnisse, verbunden mit der Einsicht ihrer Unwissenheit, sie dem großen Beweger des Alls näher brachte, und sie mit Anbetung gegen ihn erfüllte.

Newton erstaunte mit Recht über seine Entdeckungen, deren Grenzen jedoch sein großer Verstand erkannte. Seine Nachfolger erstaunten auch darüber; aber stolz, soviel von ihm gelernt zu haben, und zugleich eifersüchtig auf seinen Ruhm, wollten sie wissen, was dieser große Mann zu wissen sich nie angemaßt hatte. Sie sahen mit ihren Augen die erstaunlichen Wirkungen, welche sie, mit Hülfe seiner erhabenen Mechanik, auf die Materie, die sie unter Händen hatten, hervorzubringen vermochten; und zogen nun hieraus folgenden Schluß. Wenn die Ursache der Anziehung, der Schwere, der Bewegung, des Denkens, kurz alles dessen, was zu der sogenannten metaphysischen Welt gerechnet wird, Materie wäre, obgleich eine weit feinere, als diejenige ist, welche wir mit unseren unvollkommenen Augen sehen; so müßte auch auf diese weit feinere Materie eine solche Anwendung unserer Mechanik möglich seyn, daß dadurch die Wirkungen der Schwere,

der Anziehung, des Vermögens zu denken, u. s. w. sich hervorbringen ließen. Sollte es nun unserer glücklichen Einbildungskraft gelingen, den Mechanismus oder die Modificationen zu errathen, woraus nothwendiger Weise jene Wirkungen, deren Ursache wir suchen, erfolgen müßten; so wäre augenscheinlich dargethan, daß alles, was wir in der Natur erblicken, nichts als verschiedentlich modificirte Materie sey. Und was anderes, als dieses letztere, dürfen wir vermuthen, da wir wirklich nichts sehen, nichts fühlen noch riechen können, was nicht Materie ist?

Augenblicklich nahm jetzt die glückliche Einbildungskraft dieser Herren ihren Flug, gerade wie zu den Zeiten des Cartesius; nur mit dem Unterschiede, daß die Einbildungskraft seitdem mit den Ideen des an Ideen aller Art fruchtbarsten Jahrhunderts, welches je gewesen ist, sich bereichert hatte: und Cartesius, der sein sonderbares Lehrgebäude bloß um seiner andern Absichten willen zu errichten genöthigt war, hätte schwerlich den Muth gehabt, einer mit solchen Materialien versehenen Einbildungskraft, als jetzt die unsrige ist, den Schwung zu geben.

Vielleicht ist niemals von den Menschen auf die Ründung eines Systems, und die Mittel, ihm eine leichtere Ausbreitung zu verschaffen, so viel Geist verschwendet worden, als jetzt von den Materialisten auf den zarten und künstlichen Bau ihrer Kügelchen, ihrer Afterkegel, Fasern, Häkchen und Ringe, und auf ihre zu- und ausströmenden Materien verschwendet wurde, durch deren Hülfe sie zwischen Physik und Metaphysik eine so innige Verbindung zuwege brachten, daß nunmehr das Ganze dieses Weltalls die entzückendste Gleichartigkeit, und eine Einfachheit erhielt, die jedes andere Princip, ausser der sich selbst bestimmenden Materie, als überflüssig und entbehrlich ausschloß.

Von dem unwiderstehlichen Reize dieses Systems kann man sich einen Begriff machen, wenn man sieht, daß mit der Philosophie sich abgebende Gottesgelehrte sogar, bey allem Eifer für Orthodoxie, den sie noch haben mögen, die kleine Unbesonnenheit begehen, das Ansehen des Glaubens an die Gottheit, der sie dienen, auf das Spiel zu setzen, bloß um einige Ansprüche auf den schmeichelhaften

Ruhm zu erwerben, daß auch sie eine kleine Welt erschaffen — oder wenigstens zusammen setzen können.

Dieß ist der dritte Atheismus. Seine Quelle liegt in den Anmaßungen einer übermüthig gewordenen Vernunft.

Sie sehen, daß dieser Atheismus, und der erste und älteste, im Grunde einerley Gattung sind; indem beyde die Materie zur einzigen Grundlage haben. Nur ist der Unterschied sehr groß zwischen einer rohen Materie, von welcher man mit Genauigkeit noch keine Gesetze, keine Eigenschaften kennt, und die der Einbildungskraft nichts als eine todte Masse darbietet: und einer Materie, an welcher so viele Jahrhunderte lang der Fleiß der Menschen sich geübt hat; einer Materie, die von denselben zerlegt worden ist, damit ihre Theile desto besser bearbeitet würden; der man, um eine Größenlehre zu bilden, den Begriff des Umrisses, und um eine Arithmetik zu Stande zu bringen, den Begriff der Zahl entrissen hat, und welche jetzt, nachdem dieß alles wieder zusammengefügt worden ist, als ein völlig ausgebildeter Gegenstand sich der inneren Anschauung darstellt.

Der erste Atheismus, welcher einer in ihrer Einsicht noch zu beschränkten Vernunft sein Daseyn zu verdanken hatte, verlor sich von selbst, sobald man anfing, auch die sittliche Welt mit Ernst zu betrachten.

Der zweite — ein bloßer, oft aus richtigen Vernunftschlüssen gefolgerter, in Gleichgültigkeit ausartender Unglaube — findet in dem Schooße wahrer Weltweisheit seine Genesung.

Der dritte aber, diese riesenhafte Geburt unseres thörichten Stolzes, wird nicht eher gestürzt werden, als bis der Mensch mit folgenden unläugbaren Wahrheiten sich vertrauter gemacht hat: nämlich, daß die Materie nur ein Wort ist, wodurch man die wirklichen Wesenheiten bezeichnet, in so fern zwischen diesen Wesenheiten und unseren jetzigen Organen Beziehung ist; daß wir von der Materie nicht mehr Eigenschaften wahrnehmen können, als wir Organe haben; und daß, wenn in der Folge unseres Daseyns wir entweder mehr oder andere Organe erlangen sollten, alsdann auch die Materie (wenn man dieses Wort als Zeichen für die in jedem Zustande uns bekannten Wesenheiten beybehalten will)

verhältnißmäßig uns entweder mehr, oder andere Eigenschaften entdecken wird.

Sie werden lächeln, liebe Diotima, daß ich mir habe einfallen lassen, auf so wenig Seiten einen Gegenstand abzuhandeln, der, um ganz auseinander gesetzt zu werden, einige hundert erforderte. Ich fürchte, unser Freund Jacobi wird eben so darüber urtheilen; dieß sah ich aber nach der Hand erst ein.

Leben Sie wohl, und der alleinige Gott segne Sie.

Den 7ten Sept. 1787.

Beylage III.

Seite 48. „Mein kindischer Tiefsinn brachte mich „im achten oder neunten Jahre zu gewissen sonder„baren — Ansichten (ich weiß es anders nicht zu „nennen) die mir bis auf diese Stunde ankleben.“

Herr Rehberg hat dieser Stelle in seiner Recension meines Gespräches über Idealismus und Realismus (Allg. Lit. Zeit. 1788. zweiter Band. S. 112.) auf eine Weise gedacht, die mich nöthigt, eine Erklärung darüber zu geben.

Es war nämlich jenes Sonderbare, eine von allen religiösen Begriffen ganz unabhängige Vorstellung endloser Fortdauer, welche mich in dem angezeigten Alter, bey dem Nachgrübeln über die Ewigkeit a parte ante, unversehens mit einer Klarheit anwandelte, und mit einer Gewalt ergriff, daß ich

mit einem lauten Schrey auffuhr, und in eine Art von Ohnmacht sank. Eine sehr natürliche Bewegung zwang mich, sobald ich wieder zu mir selbst kam, dieselbe Vorstellung in mir zu erneuern, und der Erfolg war ein Zustand unaussprechlicher Verzweiflung. Der Gedanke der Vernichtigung, der mir immer gräßlich gewesen war, wurde mir nun noch gräßlicher; und eben so wenig konnte ich die Aussicht einer ewigdauernden Fortdauer ertragen.

Es würde ermüdend für den Leser seyn, wenn ich die Geschichte dieser sonderbaren Plage hier umständlich fortsetzen wollte. — Erläutern möchte ich sie nicht, wenn ich es auch könnte. Genug, ich brachte es allmählich dahin, seltener davon ergriffen, und, nach einigen Jahren, ihrer ganz los zu werden. Nun vergaß ich auch bald jede Vorsorge, die ich bisher angewendet hatte, sie von mir entfernt zu halten, und glaubte zuletzt nicht mehr, daß sie das Eigene wirklich haben könnte, wodurch sie mir so furchtbar geworden war.

Ohngefähr von meinem siebenzehnten bis in mein drey und zwanzigstes Jahr hatte ich mich in

diesem letzteren Zustande befunden, als auf einmal die alte Erscheinung wieder vor mich trat. Ich erkannte ihre Eigene gräßliche Gestalt, war aber standhaft genug, sie fest zu halten für einen zweiten Blick, und wußte nun mit Gewißheit, sie war! Sie war, und hatte ein in dem Maaße objectives Wesen, daß sie jede menschliche Seele, in welcher sie Daseyn erhielt, gerade so wie die meinige afficiren müßte.

Seitdem hat diese Vorstellung, ohngeachtet der Sorgfalt, die ich beständig anwende sie zu vermeiden, mich noch oft ergriffen. Ich habe Grund zu vermuthen, daß ich sie zu jeder Zeit willkührlich in mir erregen könnte, und glaube, es stände in meiner Macht, wenn ich sie einige Male hintereinander wiederholte, mir in wenig Minuten dadurch das Leben zu nehmen.

Wieviel man nun auch hievon möchte abziehen wollen, so wird es doch immer merkwürdig bleiben, daß eine vom Menschen selbst in ihm hervorgebrachte bloß speculative Vorstellung auf ihn selbst so fürchterlich zurück wirken könne, daß er die Ge-

fahr, sie zu erwecken, mehr scheut, als jede andere Gefahr.

Unmittelbar vor der Stelle, welche diese Erzählung veranlaßt hat, steht in meinem Briefe: „Ich ging noch im Polnischen Rocke, da ich schon „anfing, mich über Dinge einer andern Welt zu „ängstigen.“ Ueber diese Stelle machte der selige Hamann eine Anmerkung, die zwar nicht zum Sinne der Worte, wie sie jedermann verstehen wird, paßt, aber eben deßwegen hier eine gute Wirkung thun kann.

„Dinge einer andern Welt. Quot ca„pita, tot sensus. Also giebt es so viel Welten, „als es Menschen giebt, und dennoch nur Eine ge„meinschaftliche Natur, die unser Geschlecht von al„len übrigen Geschöpfen der Erde, des Abgrundes „und des Himmels unterscheidet. Im genauen „Verstande ist nur Eine Welt, wie Ein Urheber, „Ein Despot seines Werks und Eigenthums. Din„ge einer andern Welt sind daher nichts als „gewisse sonderbare Ansichten der uns allein „gegebenen gegenwärtigen, veränderlichen sinnlichen

„Natur. Die Splendida miseria unserer Sprache „giebt zu unzähligen Mißverständnissen von ähnlicher „Art Anlaß. Alle entia rationis, alle Anschauun„gen und Erscheinungen von Irrthum und Wahr„heit, alle Vorurtheile und Voraussetzungen mensch„licher Begriffe und Theorieen sind gleichsam Dinge „einer andern — als wirklichen Welt, die „unmöglich mit dem für uns unermeßlichen Zusam„menhange übereinstimmen können: sondern die „willkührlichsten Verstümmelungen desselben, welche „nach den willkührlichsten Gesetzen unserer Einbil„dungen und Leidenschaften, und den Schranken „unserer mannichfaltigen Kräfte gemäß, theils ab„gesondert, theils zusammengesetzt werden."

Von dieser Anmerkung habe ich unter den nachgelassenen Papieren meines Freundes nicht weniger als zehn verschiedene Entwürfe gefunden. Darunter ist mir der eben mitgetheilte, als der planste, wenigstens was den Eingang betrifft, vorgekommen. Nun will ich auch noch den letzten, den er selbst mir den siebenten May 1788. von Münster aus zuschickte, hieher setzen. Den Raum dazu werden

mir diejenigen Leser, welche ich mir bey meiner Arbeit am liebsten denke, gern vergönnen.

„Quot capita, tot ſenſus. Geſetzt alſo auch „ſoviel Welten als Menſchen: ſo unterſcheidet ſich „dennoch unſer Geſchlecht durch Eine allen gemein„ſchaftliche Natur von ſämmtlichen übrigen Geſchöp„fen der Erde, und es giebt weder mehr Welten „noch mehr Götter; ein einiger Gott und Herr, „deſſen Meiſterſtück und Eigenthum Ἑν και παν „seyn muß. Dinge einer andern Welt ſind „alſo im Grunde nichts, als gewiſſe ſonderbare An„ſichten dieses nicht nur zu unſerem Standpunc„te (δος μοι που στω), ſondern auch zu unſerem „Wirkungskreiſe (και κινησω την γην), ge„gebenen und allein gegenwärtigen Weltalls. Der „Verf. wiederholt alſo idem dem Sinne nach, per „aliud nach dem Buchſtaben. Die Splendida mi„ſeria unſerer menſchlichen Sprache iſt an ſolchen „Mißverſtändniſſen Schuld. Alle entia rationis, „alle Anſchauungen von Erſcheinungen, von Irr„thum und Wahrheit, alle Vorurtheile und Vor„ausſetzungen ſind gleichſam Dinge einer andern als „wirklichen Welt, die unmöglich mit dem für uns

„unermeßlichen Zusammenhange übereinstimmen kön„nen; sondern optische Verkürzungen oder Verstüm„melungen desselben, welche nach sehr willkührlichen „Gesetzen unserer Einbildungskraft und herrschenden „Leidenschaft, und nach den Schranken unserer man„nichfaltigen Sinnlichkeit, theils abgesondert, theils „zusammengesetzt werden.“

Beylage IV.

Seite 58. f. „Das nicht allein. Ich glaube eine „verständige persönliche Ursache der Welt. Lessing. O, desto besser! Da muß ich etwas „ganz neues zu hören bekommen!“

Ueber diese Stelle sagt Herder in seinem Gespräche: Gott, S. 135*), folgendes:

*) Der ersten Ausg. von 1787, auf welche sich auch alle folgende Hinweisungen beziehen. Die zweite „abgekürzte und vermehrte“ Ausgabe dieses Gesprächs erschien erst dreyzehn Jahre später, und ich habe nichts in ihr gefunden, daß mich hätte nöthigen mögen, etwas von dem in den Beylagen IV. und V. Gesagten zurück zu nehmen, oder auch mich bewegen können, neue Gründe dafür beyzubringen. Gern aber verweise ich hier nochmals auf die Abhandlung über den Pantheismus, von Kraus, und daneben, ja hier vornehmlich, auf die vor kurzem erschienene treffliche Schrift über das System des Spinoza, von Her-

„Lessing hört von einer verständigen, persön„lichen Ursache der Welt, und freuet sich dabey „nach seiner Art, daß er jetzt etwas ganz neues „zu hören bekommen werde. Am Verstande Gottes „konnte Lessings Verstand nie zweifeln; seine Neu„gierde war also auf die persönliche Ursache der „Welt gerichtet, und darüber konnte er natürlich „nichts neues erfahren. Der Ausdruck Person, „selbst wenn ihn die Theologen gebrauchen, die ihn „aber nicht einmal der Welt entgegen setzen, son„dern nur als Unterschied im Wesen Gottes anneh„men, ist, wie sie selbst sagen, bloß anthropopa„thisch; philosophisch konnte also hierüber nichts „ausgemacht werden."

Unter den vielen sonderbaren Stellen des Herderischen Gesprächs, nimmt sich diese durch eine gewisse Fülle des Ungemeinen aus.

---

bart, unter dem Titel: Gespräche über das Böse. „Ich vermisse bey Spinoza, sagt der Verfasser (S. 19.), „eben sowohl das Gute in der Höhe, als das „Böse in der Tiefe." — Aus dem innersten Grunde meines Herzens und Geistes füge ich diesem vollwichtigen Spruche ein Ja und Amen hinzu.

Die Frage war, ob die Ursache der Welt; das ist, das höchste Wesen, bloß eine ewige unendliche Wurzel aller Dinge, eine natura naturans, eine erste Springfeder, oder ob sie eine Intelligenz sey, die durch Vernunft und Freyheit wirke; und da war meine Meynung: diese erste Ursache sey eine Intelligenz *).

Von einer Intelligenz ohne Persönlichkeit hatte ich keinen Begriff, und ich bin überzeugt, daß auch Lessing so wenig einen davon zu haben wähnte, als irgend ein Mensch ihn wirklich zu haben im Stande ist.

Einheit des Selbstbewußtseyns macht die Persönlichkeit aus, und ein jedes Wesen, welches das Bewußtseyn seiner Identität hat: eines bleiben-

---

*) „Ein Wesen, welches fähig ist, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln, ist eine Intelligenz, ein vernünftiges Wesen; und die Causalität eines solchen Wesens, nach dieser Vorstellung der Gesetze, ein Wille desselben. Ein Wesen, welches durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur wäre,' würde die höchste Intelligenz seyn; also Gott." Kritik der pr. Vern. S. 225. u. 226. Kritik der reinen Vern. S. 659. in der ersten Ausg. S. 631.

den, in sich seyenden und von sich wissenden Ich, ist eine Person. Wenn ich also, wie Kant behauptet, zweifeln kann, ob mein Bewußtseyn nicht fließend sey, so ist es möglich, daß ich an meiner eigenen Persönlichkeit (das ist, der wirklichen Identität meines Subjects) zweifle; an der Persönlichkeit Gottes aber und ihrer durchgängigen Wahrhaftigkeit kann ich nie zweifeln, sobald ich Gott Bewußtseyn: In sich seyn und sich wissen, das Ich bin, zuschreibe.

Wir müssen daher, wenn wir nicht die Region des Denkbaren ganz verlassen und ohne allen Begriff urtheilen wollen, nothwendig der höchsten Intelligenz auch den höchsten Grad der Persönlichkeit, das ist die Vollkommenheit des In sich Seyns und von sich Wissens, zuerkennen.

Niemand vor Herder, daß ich wüßte, hat hierüber anders gedacht, und es ist wirklich etwas ganz neues von seiner Seite, wenn er behauptet, Lessing hätte als auf etwas unerhörtes aufmerken müssen, da er von der Ersten Ursache der Dinge, als einem persönlichen Wesen reden hörte.

Nur deßwegen verdiente diese Sache eine Erörterung, weil der Nichtpersönliche Gott ein nothwendiges Bedürfniß jener dichterischen Philosophie ist, welche zwischen Theismus und Spinozismus gern in der Mitte schweben möchte, und viele Anhänger unter uns gefunden hat. Diese Philosophie geht von dem wahren Satze aus, daß der Göttliche Verstand kein menschlicher Verstand, und der Göttliche Wille kein menschlicher Wille seyn kann. Diesen wahren Satz dehnt sie hernach bis zur Vertilgung der Wurzel alles vernünftigen Denkens und Handelns, des Princips aller Intelligenz, das ist, des persönlichen Daseyns aus, ohne zugleich, mit dem consequenten Spinoza, behaupten zu wollen, daß die oberste Ursache der Dinge keine Intelligenz seyn könne. Was soll ich aber unter einer Intelligenz verstehen, die von allem, was ich mir bey einem verständigen Wesen denke, gar nichts an sich hat? — Schlechterdings Nichts kann ich darunter verstehen; denn nicht nur alle Aehnlichkeit, sondern auch alle mögliche Analogie wird durch die Wegräumung des persönlichen Daseyns aufgehoben, so daß kein Schatten noch Schimmer eines

Wesens, nicht einmal soviel als zu einem Hirngespinst erfordert wird; sondern nur ein Wort ohne Sinn, ein bloßer leerer Schall übrig bleibt.

Was nun eine solche verständige, ja auch weise und gütige Ursache der Dinge, die weder extramundan, noch supramundan, auch nicht die Natur selbst, am allerwenigsten aber ein persönliches Wesen ist, zu dessen Natur es gehört, sich Zwecke vorzusetzen — bey der philosophischen Anwendung ihres undenkbaren Begriffs erfahren, und in welche Collisionen sie mit der Natur, und hinwieder die Natur mit ihr gerathen müsse, braucht nicht erst errathen zu werden, sondern liegt in mehr als einem Beyspiele jedermann vor Augen.

Wider diese, Vernunft und Sprache verwirrende, Predigt (ich weiß kein anderes Wort) habe ich mich schon in der ersten Ausgabe der Briefe über Spinoza erklärt, und meine Absicht, sie durch eine gründliche Darstellung des in allen seinen Theilen fest zusammenhängenden unbekehrbaren Spinozismus zu stören, frey entdeckt*). Ausführlicher

*) Erste Ausgabe. S. 168. 169. u. 170. die Note.

äusserte ich mich nachher darüber in den Betrachtungen über den frommen Betrug, und versprach, die Unmöglichkeit eines Mittelsystems zwischen Theismus und Spinozismus, und das Ungereimte ihrer Vermischung, in dieser zweiten Auflage in ein noch helleres Licht zu stellen. Die unmittelbar folgende Beylage wird mehr über diesen Gegenstand enthalten, den ich nicht aus den Augen zu lassen Willens bin.

Beylage V.

Seite 61. „Es gehört zu den menschlichen „Vorurtheilen, daß wir den Gedanken als das „erste und vornehmste betrachten, und aus ihm „alles herleiten wollen; da doch alles, sammt den „Vorstellungen, von höheren Principien abhängt. „Ausdehnung, Bewegung, Gedanke, sind offenbar in „einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht „damit erschöpft ist. Sie muß unendlich vortreffli„cher seyn, als diese oder jene Wirkung; und so „kann es auch eine Art des Genusses für sie ge„ben, der nicht allein alle Begriffe übersteigt, son„dern völlig ausser dem Begriffe liegt. Daß wir „uns nichts davon gedenken können, hebt die Mög„lichkeit nicht auf."

Hiebey erinnert Mendelssohn: „Dieser Einfall „ist ganz in Lessings Laune. Einer von seinen

„Luftsprüngen, mit welchen er Miene machte, gleich„sam über sich selbst hinauszuspringen. Zweifeln, „ob es nicht etwas giebt, das nicht nur alle Be„griffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe „liegt; dieses nenne ich einen Sprung über sich „selbst hinaus . . . . . Mir ist niemals eingefallen, „auf meine eigenen Schultern steigen zu wollen, „um eine freyere Aussicht zu haben . . . . . . „Auch scheinen Sie selbst auf diesen wunderlichen „Einfall Lessings kein sonderliches Gewicht zu legen.“

Ich legte gar kein Gewicht darauf, wie es die unmittelbare Fortsetzung des Gesprächs genug zu erkennen giebt; und sehr glücklich hat, nach meinem Urtheile, Mendelssohn diesen Einfall mit einem Versuche, über sich selbst hinaus zu springen, verglichen *).

---

*) Begriff wird hier in der weitesten Bedeutung, für transcendentale Apperception oder reines Bewußtseyn genommen. Ein Genuß, welcher ausser diesem Begriff läge, wäre ein Genuß ohne Genießen.

Ich muß hier noch anmerken, daß Lessing in einer folgenden Unterredung mich über diesen Punct auf Hume's nachgelassene Gespräche (über die natürliche Religion; die zweite Abtheilung) verwies. Ich wagte nicht, in meinem ersten Briefe an

Desto befremdender mußte es für mich seyn, nachher mehrmals diese Aeusserung Lessings, als einen Beweis, ich weiß nicht von was für einer, mit dem System, welches ich ihm beygemessen, unverträglich seyn sollenden Theologia Naturali, zu der er sich damit bekannt hätte, herbeygeführt zu sehen.

Anders sind von Herder diese Worte Lessings genommen worden, welcher sie in seinem vierten Gespräche über Gott als einen Beweis anführt, daß Lessing bey Spinoza nur auf halbem Wege stehen geblieben sey, weil er sonst den Begriff sich schon entwickelt haben würde, den dieser Weltweise, als den Grund und Inbegriff aller Kräfte, genugsam darstelle. —

„Wie" (sagt der Theophron des Herderischen Gesprächs, S. 138.) „wenn ich Ihnen zwar nicht

---

Mendelssohn hievon Erwähnung zu thun, weil Lessing die zweite Abtheilung nicht genannt, und ich selbst diese Gespräche damals noch nicht gelesen hatte. Ueberhaupt war es mir zuwider, ins Blinde anzuführen, und zugleich schämte ich mich der Nachläßigkeit, diese Gespräche nicht nachgesehen zu haben. Es war mir gegangen, wie dem Er in meinem Hume über den Glauben; ich wollte durchaus nur das Englische Original lesen, und versäumte mir dieses anzuschaffen.

eine höhere Kraft (als Denken), aber den reellen Begriff nennte, in welchem alle diese Kräfte (die Tausende des Weltalls, deren Philolaus eben gedacht hat) nicht nur gegründet sind, sondern den sie auch allesammt nicht erschöpfen? Er hat alle Eigenschaften, die Lessing von seiner unbekannten Kraft fordert, „er ist unendlich vortrefflicher, als jede ein„zelne Wirkung einer einzelnen Kraft, und giebt „wirklich eine Art des Genusses, der nicht nur alle „Begriffe übersteigt, sondern auch (zwar nicht auf„ser, aber) über und vor jedem Begriffe liegt," weil jeder Begriff ihn voraussetzt und auf ihm ruhet."

„Philolaus. Und dieser Begriff ist — ?"

„Theophron. Das Daseyn. Sie sehen, Lessing ist bey Spinoza nur auf halbem Wege stehen geblieben; sonst hätte er sich diesen Begriff schon entwickelt, den unser Weltweise als den Grund und Inbegriff aller Kräfte genugsam darstellt. Das Daseyn ist vortrefflicher, als jede seiner Wirkungen; es giebt einen Genuß, der einzelne Begriffe nicht nur übersteigt, sondern mit ihnen auch gar nicht auszumessen ist: denn die Vorstellungskraft ist nur

Eine seiner Kräfte, der viele andere Kräfte gehorchen. So ist's bey Menschen: bey allen eingeschränkten Wesen muß es derselbe Fall seyn; und bey Gott?"

„Philolaus. In Gottes Daseyn triffts auf die eminenteste Weise zu, was Lessing von dieser höheren Kraft, die über alles Denken gehen soll, ahnet. Seine Existenz ist der Urgrund aller Wirklichkeit, der Inbegriff aller Kräfte, ein Genuß, der über alle Begriffe geht."

„Theophron. Der aber auch ausser allem Begriffe liegt? Sie sehen abermals, daß Lessing den Knäuel Spinozistischer Ideen sich nicht ganz entwirrt habe. Die höchste Kraft muß sich selbst kennen; sonst ist sie eine blinde Macht, die von der denkenden gewiß überwunden würde, mithin nicht Gottheit wäre."

An Lessing ist man das Stehenbleiben auf halbem Wege sonst nicht gewohnt; eben so wenig, daß er einen in die Hand einmal genommenen Knäuel nicht ganz entwirrte. Aber Herder sagt auch von Spinoza folgendes in eben dieser Schrift (S. 101 — 103.): „Was fehlte ihm also, daß

„er die unendliche Denk- und Wirkungskraft nicht „verband, und in dieser Verbindung das nicht deut„licher ausdrückte, was er in ihr nothwendig fin„den mußte, nämlich: daß die höchste Macht „nothwendig auch die weiseste Macht, d. „i., eine nach inneren ewigen Gesetzen ge„ordnete, unendliche Güte sey?" — — „Es „ist immer noch jene falsche Cartesische Erklärung, „die ihm auch hier sein eigenes Licht verbaute. „Gedanke und Ausdehnung stehen ihm nämlich als „zwey unberührbare Dinge entgegen; der Gedanke „kann nicht durch die Ausdehnung, die Ausdehnung „nicht durch den Gedanken begränzt werden. Da „er nun beyde als Eigenschaften Gottes, eines un„theilbaren Wesens, annahm und keine durch die „andere zu erklären wagte: so mußte er ein Drit„tes annehmen, unter welches sich beyde fügten, „und das nannte er Macht. Hätte er den Begriff „von Macht, wie den Begriff der Materie entwi„ckelt: so wüßte er bey diesem nothwendig, und „selbst seinem System zufolge, auf den Begriff von „Kräften gekommen seyn, die eben sowohl in der „Materie, als in Organen des Denkens wirken;

„mithin hätte er auch in jenem, Macht und Ge-
„danken als Kräfte, d. i., als Eins betrachtet.
„Auch der Gedanke ist Macht, und zwar die voll-
„kommenste, schlechterdings unendliche Macht, eben
„dadurch, daß er alles ist und hat, was zur un-
„endlichen, in sich selbst gegründeten Macht gehöret.

Es wäre also nicht sowohl Lessing, der bey Spinoza, als Spinoza, der bey sich selbst auf halbem Wege wäre stehen geblieben *).

Aber ist denn wenigstens dieses richtig, daß Spinoza bey Spinoza auf halbem Wege stehen blieb,

---

*) Seite 94. der Herderischen Gespräche über Gott wir erkannt, „daß Spinoza gegen alle Absichten Gottes in der „Schöpfung hart rede, Gott Verstand und Willen sehr „bestimmt abspreche, und alles was da sey, bloß und „allein aus seiner unendlichen Macht ableite, die er nicht „nur über Verstand und Absichten setze, sondern auch völlig von „denselben trenne: — dagegen aber S. 95. der Beweis versprochen, „theils, daß Spinoza sich selbst in die„sen Sätzen nicht völlig verstanden, weil sie Folgen „der bösen Cartesischen Erklärung wären, die er in sein System „genommen; theils, daß man ihn noch viel falscher verstanden „habe, als er sich dunkel (dunkel? Ueber diese Puncte wären die Aeusserungen des Spinoza dunkel?) ausdrückte."

und den Knäuel Spinozistischer Ideen sich nicht ganz entwirrte?

Ich hoffe, Herder selbst soll mir das Gegentheil beweisen.

Der Satz, aus welchem Spinoza den Schluß zog, daß Gott, oder die natura naturans, weder Verstand noch Willen, so wenig (welches wohl zu merken ist) einen unendlichen, als einen endlichen haben könne, ist dieser.

Wirkliche Gedanken, ausdrückliches Bewußtseyn, Verstand, ist eine gewisse bestimmte Art und Weise, eine Modification (modificatione modificatum) des absoluten Denkens. Das absolute Denken selbst, unmodificirt, (infinita cogitationis essentia) wird von der Substanz unmittelbar hervorgebracht; alle die verschiedenen Arten des Denkens aber, nur mittelbar; das heißt, sie alle können, unmittelbar, nur aus dem Endlichen fließen, und müssen zur erschaffenen, keinesweges aber zur unerschaffenen Natur gerechnet werden.

Nun sagt Herder selbst in der angezogenen Stelle (S. 139.), wo er Lessing und Spinoza be-

schuldigt, auf halbem Wege stehen geblieben zu seyn: „Das Daseyn ist vortrefflicher, als jede sei„ner Wirkungen; es giebt einen Genuß, der einzelne „Begriffe nicht nur übersteigt, sondern mit ihnen „auch gar nicht auszumessen ist: denn die Vor„stellungskraft ist nur Eine seiner Kräf„te, der viele andere Kräfte gehorchen."

Wenn nun Lessing hierauf erwiederte: „Freund, du hast den Knäuel Spinozistischer Ideen dir nicht ganz entwirrt, sonst würdest du eingesehen haben, daß deine Vorstellungskraft Gottes, die nur Eine seiner Kräfte ist, und mit andern Kräften, aus einem Urgrunde der Wirklichkeit entspringt, unmöglich eine leitende Kraft seyn könne. Nach dem Zusammenhange deiner eigenen Begriffe, wie du sie dargelegt hast, ist die Vorstellungskraft nichts anderes als Bewußtseyn; Bewußtseyn dessen, „was „jeder Begriff voraussetzt, des Seyns „oder Seyenden *);" Bewußtseyn dessen, was allem, auch dem Denken seine Gesetze bestimmt, nicht von ihm sie sich bestimmen läßt, und also un-

*) Herders Gott. S. 138 u. 139.

möglich vom Denken kann „überwunden“ werden. Was redest du von blinder Macht? Setzt das Denken deinem Gotte Augen ein? Und woher das Licht in diese Augen, ohne welches auch kein inneres Auge sieht? Du spottest über Leibnitzens Anthropopathieen; willst nicht, daß man Gott vorausgedachte Plane, Absichten zuschreibe; lehrst eine Nothwendigkeit, welche nicht durch die Weisheit eingesetzt, sondern Natur ist*), und redest denn doch wieder von einer Macht, welche durch den Gedanken erst ihre Vorschriften von Ordnung, Regelmäßigkeit und Harmonie erhält**); von Gedanken, durch welche die Natur erst ausgedacht seyn muß, und welche „die vollkommenste schlechterdings unendliche Macht sind, weil der Gedanke alles ist und hat, was zur unendlichen in sich selbst gegründeten Macht gehöret***).“ In Wahrheit, ich verstehe dich nicht. Denn was ist Grundidee des Spinozismus,

---

*) Herders Gott. S. 102.

**) Ebendass. S. 102.

***) Ebend. S. 103.

wenn nicht dieses, daß Gott das ausgedehnte Wesen selbst, das denkende Wesen selbst, das lebendige und handelnde Wesen selbst ist, und man deßwegen ihm unmittelbar eben so wenig Gedanken, als körperliche Bewegungen, eben so wenig ausdrückliches Bewußtseyn, als Figur und Farbe zuschreiben könne. Darum mußte ich, wenn ich von dem Genusse dieses höchsten Wesens reden wollte, nicht nur diesen Genuß über allen Begriff erheben, sondern ausser allen Begriff kühn hinauswerfen. Mein scharfsinniger Freund Mendelsohn hatte Recht, dieses einen Sprung über sich selbst hinaus zu nennen. Es war ein Salto mortale, womit ich auf der Stelle einen Salto mortale beantwortete, und damit wieder neben den Mann, mit welchem ich mich unterhielt, zu stehen kam."

Was Herder Lessingen hierauf antworten — bestimmtes, wirklich philosophisches antworten könnte, weiß ich mir nicht zu denken. Man hat ziemlich allgemein von den Gesprächen dieses geistreichen Mannes über Gott geurtheilt, daß darin nicht die Lehre des Spinoza, sondern eine andere, die Spinoza hätte haben sollen, von dem

Vorwurfe des Atheismus gerettet werde. Aber dann müßte die Zusammensetzung des Herderischen, und Läuterung des Spinozistischen Gottes wenigstens eine mögliche Zusammensetzung und Läuterung seyn, welches sie mir nicht zu seyn scheint. Ich läugne nämlich, daß es zwischen dem System der Endursachen, und dem System der bloß wirkenden Ursachen, ein (uns Menschen begreifliches) Mittelsystem geben könne. Verstand und Wille, wenn sie nicht das Erste und Oberste, wenn sie nicht Eins und Alles sind; sind nur untergeordnete Kräfte, und gehören zur erschaffenen, nicht zur schaffenden Natur; sind Räderwerk, nicht erste Federkraft; Räderwerk, welches auseinander genommen, und dessen Mechanismus verfolgt werden kann *).

---

*) „Bey dem Satze, daß alle Realität, entweder in dem nothwendigen Wesen, als eine Bestimmung, oder durch dasselbe, als ein Grund müsse gegeben seyn, bleibt es noch unentschieden, ob die Eigenschaften des Verstandes und Willens in dem obersten Wesen, als ihm beywohnende Bestimmungen, oder bloß durch dasselbe an andern Dingen, als Folgen anzusehen sind. Wäre das letztere, so würde ohnerachtet aller Vorzüge, die von diesem Urwesen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit seines Daseyns, als eines

Ich verstehe aber unter Mechanismus jede Verkettung von bloß wirkenden Ursachen, welche eo ipso eine nothwendige Verkettung, — so wie eine nothwendige Verkettung, in so fern sie nothwendig, eo ipso eine mechanische ist *).

Angenommen, daß Vorstellung und Begierde eine bloß mechanische Verkettung begleiten, in, mit und bey ihr seyn können; so wird alsdann jede Vereinbarung von Kräften, jedes harmonische Resultat eine Erscheinung zuwege bringen, deren Vorstellung den Begriff einer Wirksamkeit nach Zwecken, einer Kunst, Weisheit, Güte u. s. w. mit sich führen wird **).

---

großen Grundes, in die Augen leuchten, doch seine Natur derjenigen weit nachstehen, die man sich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn ohne eigene Erkenntniß und Entschließung würde es ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge, und sogar anderer Geister seyn, und sich von dem ewigen Schicksale einiger Alten in nichts unterscheiden, als daß es begreiflicher beschrieben wäre."

Kants einzig möglicher Beweisgrund. S. 43. und 44.

*) S. Beylage *VII.*

**) „Wenn aufgegeben wäre, daß schiefe Flächen in verschiedenen Neigungen gegen den Horizont, doch von solcher Länge angeordnet würden, damit frey herabrollende Körper dar-

Eine nicht mechanische Verkettung ist eine Verkettung nach Absichten oder vorgesetzten Zwecken. Sie schließt die wirkenden Ursachen, folglich auch Mechanismus und Nothwendigkeit nicht aus, sondern hat allein zum wesentlichen Unterschiede, daß bey ihr das Resultat des Mechanismus als Begriff

---

auf gerade in gleicher Zeit herab kämen, so wird ein jeder, der die mechanischen Gesetze versteht, einsehen, daß hiezu mancherley Veranstaltung gehöre. Nun findet sich aber diese Einrichtung im Zirkel von selber mit unendlich viel Abwechslungen der Stellungen, und doch in jedem Falle mit der größten Richtigkeit. Denn alle Sehnen, die an den Verticaldurchmesser stoßen, sie mögen von dessen oberstem oder unterstem Puncte ausgehen, nach welchen Neigungen man auch will; haben insgesammt das gemein, daß der freye Fall durch dieselben in gleichen Zeiten geschieht. Ich erinnere mich, daß ein verständiger Lehrling, als ihm dieser Satz mit seinem Beweise von mir vorgetragen wurde, nachdem er alles wohl verstand, dadurch nicht weniger wie durch ein Naturwunder gerührt wurde. Und in der That wird man durch eine so sonderbare Vereinigung vom Mannichfaltigen nach so fruchtbaren Regeln in einer so schlecht und einfältig scheinenden Sache, als ein Zirkelkreis ist, überrascht, und mit Recht in Bewunderung gesetzt. Es ist auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung, die darin herrscht, mehr Ursache zum Erstaunen gäbe, es müßte denn seyn, daß es deßwegen geschähe, weil die Ursache derselben da nicht so deutlich einzusehen, und die Bewunderung eine Tochter der Unwissenheit ist."

Kants einzig möglicher Beweisgrund, S. 52. zu vergleichen mit Herders Gott, S. 119. und 120.

vorhergeht, und die mechanische Verknüpfung durch den Begriff, und nicht, wie in dem andern Falle, der Begriff im Mechanismus gegeben wird. Dieses System wird das System der Endursachen, oder der vernünftigen Freyheit genannt. Jenes, das System der bloß wirkenden Ursachen, oder der Naturnothwendigkeit. Ein drittes ist nicht möglich, wenn man nicht zwey Urwesen annehmen will.

Zum Beschlusse noch ein Wort über den Ungrund der Auskunft, welche Herder in der Cartesianischen Definition der Ausdehnung, von welcher sich Spinoza nicht soll haben losmachen können, findet. Herder nennt diese Auskunft (S. 148.) ein historisches Factum, und beruft sich auf Mendelssohns Morgenstunden. Ich will mich dagegen nur auf einen jungen, kaum hervorgetretenen Schriftsteller berufen, welcher dieses Factum — nicht so nahe als es hätte geschehen mögen, aber doch hinlänglich — beleuchtet hat. Man sehe Heydenreich, Natur und Gott nach Spinoza, S. 215 — 224. Ausser diesem geistreichen Manne hat meines Wissens niemand jener unbegreiflichen Behauptung Mendelssohns und Herders widersprochen; sondern sie ist vielmehr

mit allgemeinem Beyfall aufgenommen worden. Leibnitz, heißt es, hat dem Unheil abgeholfen, indem er die leere Definition der Ausdehnung und die damit verknüpften unbequemen Vorstellungsarten aus dem Wege räumte. Dieses ist nur in Absicht auf Cartesius, und unter der Bedingung gegründet, daß Leibnitz den eigentlichen Dualismus aufzuheben suchte*), in Absicht auf Spinoza aber keinesweges, denn auch Spinoza bekämpfte den Dualismus, und sein unmodificirtes ausgedehntes Wesen ist um nichts leerer, als das unmodificirte einfache Wesen des Leibnitz. Man wird in den beyden hier unmittelbar folgenden Abhandlungen mehrere diesen Gegenstand angehende Erörterungen finden.

---

*) Daß es mit dieser Bedingung seine Richtigkeit habe, glaube ich in dem Gespräche über Idealismus und Realismus schon hinlänglich gezeigt, und jetzt in der Beylage VI. ausser allen Zweifel gesetzt zu haben.

Beylage VI.

Seite 68. „Ich lasse Ihnen keine Ruhe; Sie müssen mit diesem Parallelismus an den Tag.“

Die Frage: in wie fern Leibnitzens vorherbestimmte Harmonie mit der Behauptung des Spinoza, daß Ausdehnung und Denken sich gegenseitig nicht verändern können, und zusammen nur Ein Wesen ausmachen, einerley und nicht einerley sey — habe ich in dem Gespräche über Idealismus und Realismus schon berührt, und zugleich versprochen, diese Materie an einem andern Orte weiter auszuführen, welches hier geschehen soll.

Ich sagte in jenem Gespräche: die substanziellen Formen, oder um denjenigen Ausdruck, welcher hier der schicklichste, und der wahrhaft eigentliche Ausdruck ist, zu gebrauchen, das Principium individuationis unseres Leibnitz setze einen entscheiden-

den Punct des Unterschiedes fest. Und wirklich ist dieser Punct so erheblich, daß die zwey Systeme dadurch zu entgegengesetzten Systemen werden.

Da Leibnitz sein „Neues System" im Jahr 1695 zuerst öffentlich vortrug, erzählte er die verschiedenen Veränderungen, welche seine Denkungsart bis dahin erlitten hatte. Dieselbe Erzählung findet sich ausführlicher wiederholt in den Nouveaux Essais, und hier schließt er mit folgenden Worten: „Ich war etwas zu weit gegangen, und hatte angefangen, mich auf die Seite der Spinozisten zu „neigen, welche Gott nur eine unendliche Macht zu„schreiben, ihm Weisheit und andere Vollkommen„heiten absprechen, die Lehre von den Endursachen „verachten, und alles aus einer absichtlosen Noth„wendigkeit herleiten. Hievon hat das System der „Harmonie mich geheilt, und ich lege mir seitdem „zuweilen den Namen Theophilus bey *)."

*) Nouv. Essais. p. 29. — Sehr interessante Nachrichten von den Veränderungen, die sich in Leibnitzens Denkungsart zugetragen haben, finden sich auch in seinen Briefen an Remond. Ich will folgende Stelle hier einrücken. — Je me souviens que je me promenai seul dans un bocage auprès de Leipsic, appellé le

Gleichwohl glaubte Bourguet in eben diesem neuen System, welches Leibnitz dem Spinozismus entgegen setzte, Begünstigung oder vielmehr Geist des Spinozismus zu entdecken. Leibnitz antwortete ihm: „ich sehe nicht, wie Sie hier Spinozismus heraus„bringen wollen. Im Gegentheil, gerade durch die „Monaden wird der Spinozismus umgestoßen. „Denn soviel Monaden, soviel wirkliche Substanzen, „oder unzerstörbare, gleichsam lebendige Spiegel

---

Rosendal, à l'âge de quinze ans, pour délibérer si je garderois les formes substantielles. Enfin le *Mécanisme* prévalut et me porta à m'appliquer aux Mathématiques. — Il est vrai que je n'entrai dans les plus profondes qu'après avoir conversé avec Mr. *Huygens* à Paris. Mais quand je cherchai les dernières raisons du Mécanisme et des loix même du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il étoit impossible de les trouver dans les Mathématiques, et qu'il falloit retourner à la Métaphysique. C'est ce qui me ramena aux Entéléchies, et du matériel au formel, et me fit enfin comprendre, après plusieurs corrections et avancemens de mes notions, que les *Monades*, ou les substances simples, sont les seules véritables substances; et que les choses matérielles ne sont que des Phénomènes, mais bien fondés et bien liés. C'est de quoi Platon et même les Académiciens postérieurs, et encore les Sceptiques ont entrevu quelque chose; mais ces Messieurs, après Platon, n'en ont pas si bien usé que lui. (Recueil de Des Maiz. T. II. p. 135. Opp. omn. T. V. p. 8.)

„des Universi, oder concentrirte Welten sind vor„handen; da es hingegen nach Spinoza nur eine „einzige Substanz geben kann. Wären keine „Monaden, so hätte Spinoza Recht, und „alles, ausser Gott, würde vorübergehend seyn, „und als zufällige Beschaffenheit oder Modification „verschwinden, weil den Dingen ein eigener Grund „des Bestehens, die Substanz fehlte, welcher durch „die Monaden gegeben wird*).“

---

*) Opp. II. P. I. p. 327. Dieser Brief ist vom December 1714. Eine Parallelstelle findet sich in der Abhandlung De ipsa natura, sive de vi insita, actionibusque creaturarum, welche im Jahr 1698 in den Actis eruditorum erschien. Hier ist diese Stelle. „Alibi a me explicatum est, etsi nondum fortasse satis perspectum omnibus, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes, et phasmata, ut sic dicam; et, quod eodem redit, ipsam naturam, vel substantiam rerum omnium Deum esse; qualem pessimae notae doctrinam nuper scriptor quidem subtilis, at profanus, orbi invexit vel renovavit. Sane si res corporales nil nisi materiale continerent, verissime dicerentur in fluxu consistere, neque habere substantiale quicquam, quemadmodum et Platonici olim recte agnovere.“ Opp. II. P. II. pag. 52. et 53.

Vollkommen richtig! Der Spinozismus kann nur von der Seite seiner Individuationen mit Erfolg angegriffen werden, worauf denn entweder Leibnitzens Monaden, oder Eleatische Akatalepsie an die Stelle treten müssen.

Spinoza ging von dem Begriffe eines nothwendigen Dinges und dem Satze aus, daß das **Werden** eben so wenig geworden seyn oder angefangen haben könne, als das **Seyn**. Bewegung und Ruhe sind also ewige Modi seiner körperlichen Substanz, und die beständig fortwirkende Ursache der verschiedenen Gestalten, wo immer die eine aus der andern sich entwickelt, ohne daß sich die wirkende Ursache selbst im mindesten verändert. In seinem Systeme sind folglich die Individua oder einzelnen Dinge eben so wenig, als die Gottheit selbst, welche auf eine schlechterdings nothwendige Weise Unendliches aus Unendlichem hervorbringt. Von der inneren Möglichkeit aber solcher einzelner Dinge in dem absoluten Continuo seiner Einzigen Substanz gab er keine Rechenschaft; keine von ihrer Sonderung, Wechselwirkung, Gemeinschaft, und dem wegen einer flüchtigen Individualität vorhandenen wun-

derbaren bello omnium contra omnes in und mit dem unendlichen alle Einheit verschlingenden Einzigen.

Diese Rechenschaft forderte nun Leibnitz; aber nicht unmittelbar und ausschließlich von Spinoza: er forderte sie von den damals herrschenden philosophischen Secten, Cartesianern, Gassendisten, überhaupt von allen Weltweisen, welche wirklich Vereinigtes ohne durchgängige innerliche Vereinigung, unzertrennliche Dinge ohne unzertrennliches Band, eine Gemeinschaft der Wesen ohne einen Grund der Harmonie a priori, Bewegung ohne eigene Kraft, Leben ohne Geist für möglich hielten.

Es ist merkwürdig, daß Leibnitzens erste Schrift, seine unter Thomasius im Jahr 1663 gehaltene Disputation schon auf diesen Gegenstand gerichtet war, und de principio individui handelte *).

*) S. die von Thomasius, bey dieser Gelegenheit gehaltene Rede, und die VII. Propositiones, welche Leibnitz seiner Dissertation angehängt hatte. Opp. II. P. II. p. 11. et 400. Dutens sagt im Verzeichniß: „Ipa disputatio a G. G. Leibnitio die 30. Maji A. 1663. habita, primum auctoris nostri cognitum opus, nostras exactissimas inquisitiones effugit. Septem, quas offerimus propositiones, adnexae erant huic disputationi, et publicatae fuerunt ab Ill. Ludovico in sua Leibnitianae Philosophiae Historia. T. I. §. 21.“

Er selbst erzählt uns in seinem Specimine Dynamico, auf welche Weise er schon als Jüngling auf Betrachtungen gerathen sey, deren Fortsetzung die Lehre von den Monaden in ihm erzeugt habe *).

---

*) Mihi adhuc juveni, et corporis naturam cum Democrito, et hujus ea in re sectatoribus Gassendo et Cartesio, in sola massa inerte tunc constituenti, excidit libellus *Hypotheseos physicae* titulo, quo theoriam motus pariter a Systemate abstractam, et systemati concretam exposui. . . . Ibi statui, supposita tali corporis notione, omne incurrens suum conatum dare excipienti, seu directe obstanti, qua tali. . . . Sed postea omnia altius scrutatus, vidi in quo consisteret systematica rerum explicatio, animadvertique hypothesin illam priorem notionis corporeae non esse completam; cum aliis argumentis, tum etiam hoc ipso comprobari, quod in corpore praeter magnitudinem et impenetrabilitatem poni debeat aliquid, unde virium consideratio oriatur; cujus leges metaphysicas extensionis legibus addendo, nascantur eae ipsae regulae motus, quas systematicas appellaram: nempe ut omnis mutatio fiat per gradus, et omnis actio sit cum reactione, et nova vis non prodeat sine detrimento prioris, adeoque semper abripiens retardetur ab abrepto, nec plus minusve potentiae in effectu quam in causa contineatur. Quae lex cum non derivetur ex notione molis, necesse est consequi eam ex alia re, quae corporibus insit, nempe ex ipsa vi, quae scilicet eandem semper quantitatem sui tuetur, licet a diversis corporibus exerceatur. Hinc igitur, praeter pure mathematica, et imaginationi subjecta, collegi quaedam metaphysica, solaque mente perceptibilia, esse admittenda, et massae materiali principium quoddam superius, et ut sic dicam formale, addendum; quandoquidem omnes veritates rerum corporearum ex solis axio-

Diese Lehre von den einfachen, als den einzigen Kräften und wirklichen Substanzen, leitete er im Jahr 1694 durch die kleine Schrift de primae philosophiae emendatione et de notione substantiae ein*), und stellte darauf sein Specimen Dynamicum ans Licht, worin er ausführlich zeigte, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit könnten zusammen noch keine Substanz ausmachen, indem beyde eine Kraft, welche Ausdehnung und Undurchdringlichkeit erst möglich machen und hervorbringen müßte, voraussetzten. Ich verweise auf diesen höchst merkwürdigen Aufsatz, so wie auf die durch und durch wichtige, pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque, den actis eruditorum des Jahres 1698 einverleibte Schrift. (Opp. II. P. II. p. 49.)

---

matibus logisticis et geometricis, nempe de magno et parvo, toto et parte, figura et situ, colligi non possint, sed alia de causa et effectu, actioneque et passione accedere debeant, quibus ordinis rerum rationes salventur. Id principium formam, an ἐντελέχειαν, an vim appellemus, non refert, modo meminerimus per solam virium notionem intelligibiliter explicari. Opp. Omn. T. III. p. 320 et 321.

*) Opp. II. P. I. p. 18. Man sehe auch (ibid. p. 234 und 236.) zwey hieher gehörige Briefe aus dem Journal des savans, 1691 und 1693.

Eine frühere, aber damals nicht öffentliche Darstellung dieser Lehre und ihrer durchgängigen Anwendung besitzen wir gegenwärtig in einem Privatschreiben desselben aus Venedig an den berühmten Arnauld, vom 30ten März 1690. Hier erklärte sich Leibnitz, wie folgt:

„Der Körper ist ein Aggregat von Substanzen; aber, eigentlich zu reden, keine Substanz. „Hieraus folgt, daß sich überall im Körper untheilbare, unerzeugbare und unverwesliche Substanzen „finden, welche etwas den Seelen ähnliches haben; „daß alle diese Substanzen mit organischen, verschiedener Umformungen fähigen Körpern von jeher „vereinigt gewesen sind, und es immer seyn werden; „daß eine jede dieser Substanzen in ihrer Natur „das Gesetz der fortgesetzten Reihe ihrer Wirkungen „(legem continuationis seriei suarum operationum), und alles, was in Absicht ihrer vergangen und zukünftig ist, enthält; daß, ihre Abhängigkeit von Gott ausgenommen, sie der Grund „aller ihrer Handlungen ist; daß eine jede Substanz „das ganze Universum vorstellt: nur die eine deutlicher als die andere, besonders in Ansehung ge-

„wisser Dinge, und nach ihrer Lage; daß die Ver„einigung der Seele mit dem Körper, und selbst „die Wirkung einer Substanz auf die andere, bloß „in jener gegenseitigen, vollkommenen, durch die „Ordnung der ersten Schöpfung ausdrücklich festge„gesetzten Harmonie besteht, kraft welcher eine jede „Substanz, ihren eigenen Gesetzen gemäß, den Er„forderniſſen der andern entgegen kommt, und auf „diese Weise die Wirkungen der Einen, Folge oder „Begleitung der Wirkungen oder Veränderungen der „andern sind *). . . . .

Wie Leibnitz hier seine Lehre von den Monaden, und der damit, als Folge, unzertrennlich, verknüpften vorherbestimmten Harmonie vorträgt, eben so, und ohne die geringste Veränderung, hat er sie bis ans Ende seines Lebens behauptet.

Wenn man die vorherbestimmte Harmonie für eine mit den damaligen Vorstellungsarten verträgliche Hypothese ansehen, sie als eine Lehre betrachten will, welche die Systeme der Zeit nur verbessern,

*) Opp. Omn. T. II. P. I. p. 46.

nicht sie umstürzen sollte: so verdient sie nicht den Namen einer Erfindung, und Leibnitz hat sie in dieser Beziehung auch nie dafür ausgegeben. Hören wir ihn selbst darüber.

„Die Philosophen der Schule glaubten einen „gegenseitigen physischen Einfluß zwischen der Seele „und dem Körper; seitdem man aber genauer erwo„gen hat, daß das Denken und die körperliche Aus„dehnung keine Verbindung miteinander haben, son„dern beyde toto genere verschieden sind, seitdem „haben mehrere unter den Neueren erkannt, daß es „keine physische Communication zwischen der Seele „und dem Körper gebe, obgleich die metaphysische „immer bleibt, zufolge welcher die Seele und der „Körper eines und dasselbe Subject, oder was man „Person nennt, ausmachen *).“

Hierauf zeigt er den Fehler, welchen Cartesius beging, da er sich bemühete, der Seele einigen Antheil an den Bewegungen des Leibes auszubedingen; er bemerkt, wie nahe dieser Weltweise der Lehre der vorherbestimmten Harmonie gewesen sey, und

---

*) Theodicée T. I. P. I. §. 59.

daß er darauf hätte gerathen müssen, wenn ihm die etwas später von Huygens und Leibnitz entdeckten allgemeinen Gesetze der Bewegung und ihrer Richtung bekannt gewesen wären *).

Auch hatte wirklich das unvollkommene Systema assistentiae seinen Urheber nicht überlebt. Die berühmtesten Schüler des Cartesius: Maignan, Malebranche, Spinoza, Cordemoi, Lami, de la Forge, und mehrere verwarfen dasselbe einmüthig, indem sie deutlich einzusehen glaubten, es sey auf keine Art und Weise, und unter keiner Bedingung mög-

*) Theodicée §. 61. Dasselbe wiederholt er in einem Briefe an Remond. — Ce qui a arrêté le plus Descartes, c'est qu'il a ignoré les véritables loix de la Mécanique ou du mouvement, qui auroient pu le ramener. Mr. Huygens s'en est apperçu le premier, quoiqu'imparfaitement; mais il n'avoit point de goût pour la Métaphysique, non plus que d'autres personnes habiles qui l'ont suivi en cultivant ce sujet. J'ai marqué dans mon livre, que si Mr. Descartes s'étoit apperçu que la nature ne conserve pas seulement la même force, mais encore la même direction totale dans les loix du mouvement, il n'auroit point cru que l'ame peut changer plus aisément la direction que la force des corps; *et il seroit allé tout droit* au systême de *l'harmonie préétablie*, qui est *une suite nécessaire* de la conservation de la force et de la direction tout ensemble. Recueil de div. Pièces. T. II. p. 137.

lich, daß körperliche Ausdehnung und Denken sich wechselsweise bestimmten oder veränderten. Auch bewiesen sie einmüthig, und zum Theil more geometrico, daß eine Eigenschaft oder ein Accidens eben so wenig aus einer Substanz in eine andere übergehen, als für sich bestehen könne. Sie zogen aus den Grundsätzen ihres Lehrers, mit vielem Scharfsinne, noch andere und zum Theil sehr richtige Folgerungen. So entstand das System der gelegentlichen Ursachen, und ohngefähr zu gleicher Zeit der Spinozismus.

In Beziehung auf diese zwey früheren Systeme muß ich erinnern, daß unserm Leibnitz — welcher dem Spinozismus Uebertreibung des Cartesianismus*), und dem Occasionalismus Coincidenz mit dem Spinozismus vorwarf**) — die Grundsätze des Cartesius, dessen Lehre er mehrmals das Vorzimmer der Wahrheit nannte***), so nahe lagen, als den

*) Theodicée §. 393.

**) Opp. II. P. I. p. 100. 203. P. II. p. 58.

***) J'ai coûtume de dire que la Philosophie Cartésienne est comme l'antichambre de la vérité, et qu'il est difficile de

Urhebern jener Systeme, und er sehr wohl ohne Malebranche und Spinoza auf seine harmonia praestabilita gerathen konnte.

Unterdessen da er im Jahre 1695 mit seiner zum Theil als Hypothese in gratiam Cartesianorum zugerichteten Lehre in Frankreich auftrat, warfen ihm die Anhänger der gelegentlichen Ursachen eine ungeschickte Nachahmung ihres eigenen Systems

---

pénétrer bien avant, sans avoir passé par là; mais on se prive de la véritable connoissance du fond des choses, quand on s'y arrête. Opp. II. P. I. p. 250. — Zwey Jahre früher schrieb Leibnitz an einen Freund: „Il m'arriva un jour de dire, que le Cartésianisme, en ce qu'il a de bon, n'étoit que l'antichambre de la véritable philosophie. Un homme de la compagnie qui fréquentoit la cour, qui avoit de la lecture, et qui se mêloit même de raisonner sur les sciences, poussa la figure jusqu'à l'allégorie et peut-être un peu trop loin; car il me demanda là-dessus, si je ne croyois point, qu'on pourroit dire sur ce pied là, que les anciens nous avoient fait monter l'escalier, que l'école des modernes étoit venue jusques dans l'antichambre? qu'il me souhaitoit l'honneur de nous introduire dans le cabinet de la nature. Cette tirade de parallèles nous fit tous rire; et je lui dit, Vous voyez, Monsieur, que Votre comparaison a réjoui la compagnie; mais Vous ne Vous êtes point souvenu, qu'il y a la chambre d'audience entre l'antichambre et le cabinet, et que ce sera assez si nous obtenons audience, sans prétendre de pénétrer dans l'intérieur.“ Opp. II. P. I. p. 263. S. auch Rec. de div. Pièces. T. II. p. 136. u. 139.

vor. Aehnlichkeit gab Leibnitz zu, und bediente sich derselben, um die ihm gemachten Einwürfe auf seine Gegner zurückzuschieben *). Das ihm unstrei=

---

*) Unter andern in der Rechtfertigung gegen Dom Lamy, Opp. II. P. I. p. 97.

Was die Aehnlichkeit beyder Systeme angeht, so schrieb Leibnitz sogar an seinen Freund Remond: Je ne trouve pas que les ſentimens du R. P. Malebranche ſoient trop éloignés des miens. Le paſſage des *Cauſes occaſionelles* à l'*Harmonie préétablie*, ne me paroît pas fort difficile. Rec. de div. Pièces, T. II. p. 147.

In seiner zweiten Antwort an Bayle sagt er: Il y a eu des perſonnes fort pénétrantes, qui ont donné d'abord dans mon hypothèſe, et ont pris même la peine de la recommander à d'autres. Il y en a eu de très-habiles, qui m'ont marqué l'avoir déjà eu en effet; et même quelques autres ont dit qu'ils entendirent ainſi l'Hypothèſe des Cauſes occaſionelles, et ne la diſtinguèrent point de la mienne, dont je ſuis bien aiſe. *Mais je ne le ſuis pas moins, lorsque je vois qu'on ſe met à l'examiner comme il faut.* Ibid. p. 447.

Am merkwürdigsten aber, und zwar in vielerley Rücksichten, ist Leibnitzens Vertheidigung des Malebranche gegen Du Tertre (Rec. de div. Pièces. T. II. p. 539 — 550. Opp. II. P. I. p. 213 — 218.); vornehmlich wenn man diesen Brief mit dem Examen des Principes du R. P. Malebranche vergleicht. Man hat ohne Grund viel Aufhebens davon gemacht, daß Leibnitz, bey Uebersendung dieses Examen an Remond, schrieb: On peut dire (de cette manière de petit dialogue) que ce ſont des *Diſcours Exotériques*, et nullement *Acroamatiques* (Rec. II. p. 185.); aber nie, daß ich wüßte, zu einer Vergleichung zwi=

tig Eigene, wonach seine Harmonie keine Harmonie zweyer toto genere verschiedener Substanzen, sondern Wegräumung des Dualismus war, zog er so wenig hervor, daß er, ob er gleich überall, ohne Ausnahme, von den lebendigen Einheiten, als den einzigen Substanzen ausging, dennoch einen Schein von Dualismus, aus mehreren erheblichen Ursachen, sorgfältig beybehielt *).

Das Bedürfniß einer Hypothese, zur Erklärung der vorhandenen gegenseitigen Uebereinstimmun-

---

schen diesem Examen und dem Briefe über das Buch des Du Tertre, der von demselben Jahre und an eben diesen Remond ist, aufgemuntert; und doch hatte Des Maizeaux, der so scharfsichtig seyn wollte, diesen Brief vor sich liegen.

*) Dualismus war damals noch theologischer Glaubensartikel. Malebranche sagt ausdrücklich, er müsse eine materielle Welt annehmen, weil in der Bibel stehe, daß Gott Himmel und Erde erschaffen habe, und das Wort Fleisch geworden sey. Auch wurde Leibnitz, gleich nach der Erscheinung seines Systems, genöthigt, sich darüber zu entschuldigen, daß er zwischen Geist und Körper nicht hinlänglich unterschieden, und im Grunde eine allgemeine Nothwendigkeit gelehrt habe; welches ihn bewog, seinen Vortrag noch behutsamer einzurichten. Es ist bekannt, welche heftige Angriffe, der Monaden wegen, unser Wolf erdulden mußte, der diese Lehre doch nie ganz und ausdrücklich von Leibnitz angenommen hatte. (S. seine Vernünftigen Gedanken, Th. II. §. 215.)

gen zwischen den Veränderungen der ausgedehnten und der denkenden Substanz, hatte vor Leibnitz schon Spinoza, und zwar noch vollkommener aus dem Wege geräumt, indem er überhaupt nur Eine Substanz annahm. Hier ist also eine wirkliche Aehnlichkeit. Beyde Philosophen betrachteten Seele und Leib als ein unum per se, welches zwar in der Vorstellung, keinesweges aber in der Wirklichkeit getheilt werden könne *). Die Sache verdient in eine etwas nähere Betrachtung gezogen zu werden.

---

*) Ich berufe mich auf dasjenige, was ich, diesen Punct angehend, in meinem Gespräche über Idealismus und Realismus, aus Leibnitzens Schriften dargethan habe, und verweise hier insbesondere noch auf das von unserm Weltweisen dem Des Bosses vorgelegte Schema (Opp. II. P. I. p. 314.). Nach Leibnitzens Lehre ist die endliche Monade für sich allein noch keine Substanz, sondern es wird zu einer endlichen Substanz die Vereinigung mit einem Leibe schlechterdings erfordert. Könnte die endliche Monade für sich allein bestehen und wirken, so müßte Endlichkeit und reines Thun nicht im Widerspruche mit einander stehen. Wer bey Leibnitz die nothwendige Vereinigung des thätigen Princips mit dem leidenden, und des leidenden mit dem thätigen recht gefaßt hat, wird sich in alle seine Accommodationen finden können, und nie irre an ihm werden.

Spinoza hatte den Cartesianischen Begriff der Ausdehnung, nach welchem sie ein von dem Raume nicht unterschiedenes, ganz unthätiges, bloß geometrisches Etwas ist, früh verworfen *), und ihr eine immer rege Kraft und wirkliches Wesen, wodurch sie als eine Eigenschaft der göttlichen Natur bestände, zum Grunde gelegt **). Kraft überhaupt ist, nach ihm, das lebendige Wesen Gottes selbst. Sie erscheint im körperlichen als Bewegung; im denkenden als Begierde ***). Leben des einzel-

*) Porro ex extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantum difficile, ut ais, sed omnino impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum concitabitur, nisi a causa potentiori externa; et hac de causa non dubitavi *olim* affirmare, rerum naturalium principia Cartesiana inutilia esse, ne dicam *absurda*. Opp. Posth. p. 596. S. Beylage V. am Schlusse.

**) Quod petis, an ex solo extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male definiri per extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam, et infinitam essentiam exprimat (Opp. Posth. p. 598.). Hiezu muß gezogen werden, was am Ende des LXII. Briefes (ibid. p. 593.) gesagt wird, nebst den dort zum Nachschlagen empfohlenen Stellen.

***) Die ganze Ethik. In der Demonstration der IV. Prop.

nen Dinges ist die Kraft, durch welche dasselbe in seinem Wesen und wirklichen Daseyn beharret *). So hat ein jedes einzelnes Ding seine eigene verschiedene Lebenskraft **). Da aber ein jedes einzelnes Ding alle übrige einzelne Dinge voraussetzt, und seine Natur und Beschaffenheit durch seinen Zusammenhang mit allen übrigen durchaus bestimmt wird ***); so muß dieser Zusammenhang selbst in dem Rathschlusse Gottes, in welchem er vorherbestimmt wurde, gesucht werden ****).

Dieß sind nur wenige Hauptzüge. Um die Aehnlichkeit zwischen beyden Lehren in Absicht dieses

---

des IVten Theils kann man zum besonderen Nachschlagen Anweisung finden.

*) Cogitat. Metaph. P. II. c. VI.

**) Affectuum definitiones. I. cum expl. (Opp. Posth. p. 146.) Affectuum generalis definitio cum explic. (ibid. p. 159. et 160.) Die Demonstration der XXXIX. Prop. des IVten Theils der Ethik, nebst dem Scholio.

***) S. in meinem Briefe an Mendelssohn vom 19. April 1785. den XXXIX. Satz, wo in der Note die Beweisstellen angeführt sind.

****) Eth. P. I. Prop. XXXIII. cum demonstr. et Schol. Prop. XXXVI. append.

Punctes so groß, so allgemein, und so tief eingreifend zu finden, als sie es wirklich ist, muß man beyde Philosophen in der Ausführung ihrer Vorstellungsarten verfolgen. Alsdann aber wird diese Aehnlichkeit auch so auffallend, daß der Entschluß, sie durch mühselige Vergleichungen erst darthun zu wollen, schwer dabey entstehen kann.

Hier muß ich einiger ziemlich harter Vorwürfe gedenken, welche der Verfasser der geistreichen Schrift: Natur und Gott nach Spinoza dem seligen Mendelssohn wegen der Behauptung gemacht hat: Leibnitzens harmonia praeſtabilita sey von Spinoza entlehnt. Herr Heydenreich muthmaßt, Mendelssohn habe diese Entdeckung aus dem Joachim Lange, dessen ganze Deduction auf einer oberflächlichen Kenntniß des Spinozistischen Systems beruhe, so daß keiner zu beneiden sey, der sich damit bereichert habe; er glaubt, weil Mendelssohn sich so sehr für Wolfens Philosophie interessirte, sey es wahrscheinlich, daß er auch einmal Langens Buch gegen Wolf hätte durchblättern wollen. Noch wahrscheinlicher, dächte ich, daß er Wolf selbst gelesen und h i e r z u e r s t L a n g e n s V e r g l e i c h u n g g e f u n d e n h a b e.

Aber wie ging es denn zu, daß Wolfs Widerlegung, die so bündig erwies, „man könne eben sowohl," wie Herr Heydenreich sich ausdrückt, „aus Feuer Wasser herleiten, „als aus Spinoza Leibnitzens Harmonie" — wie ging es zu, daß sie auf Mendelssohn, der Wolf doch so hoch schätzte, und gewiß nicht zu den Genieen, welche dieser große Denker anekelt, gehörte — daß sie auf Mendelssohn so wenig Eindruck machte? Die Ursache findet sich in dem Gespräche selbst. „Nunmehr begreife ich," läßt Mendelssohn seinen Philopon sagen, „warum „Wolf die vorherbestimmte Harmonie nur so ange„nommen hat, wie sie von Leibnitzen wider Baylen „ist vertheidigt worden. Denn da er sich nicht zu „bestimmen getraute, worin die Kraft der einfachen „Dinge eigentlich bestehe; so konnte er es auch „nicht für ausgemacht halten, ob alle einfache Dinge „Vorstellungen hätten, und ob sich aus diesen Vor„stellungen die Ausdehnung und die Bewegungskräfte „des Zusammengesetzten erklären ließen *)."

---

*) S. Mendelsf. Phil. Schr. I. S. 207. — Vorher, S 204, sagt Philopon: „Hat es Ihnen nicht geschienen, als

Ob ich gleich mit diesem Urtheile Mendelssohns, weder in Beziehung auf Leibnitz, worüber ich unten

---

„wenn Leibnitz, in Ansehung dieser Meynung, mit sich selbst „nicht einig gewesen wäre? Z. E. in seiner Monadologie „trägt er sie ganz anders vor, als in dem Tagebuche der Ge„lehrten, wo er sie der Welt zum ersten mal bekannt gemacht „hat." — und Neophil antwortet: „Leibnitz hat seine „Meynung nur unter verschiedenen Gestalten vorgetragen, so „wie es jedesmal seine Absicht erforderte. In der Monadolo„gie zeigt er sie als eine Folge aus seinem System von den „Monaden . . . . Allein unser Weltweise wollte das Schicksal „der Harmonie nicht schlechterdings von dem Schicksale der Mo„naden abhängen lassen . . . . Er suchte sie auch ausser seinem „System gültig zu machen; dieses unternahm er in dem Tage„buche der Gelehrten."

Hier sind verschiedene Unrichtigkeiten.

I. Einmal hat Leibnitz keiner seiner Schriften den Titel Monadologie gegeben. Zu Wien, im Jahre 1714, schrieb er für den Prinzen Eugen von Savoyen, Principes de la nature et de la grace. Diese wurden zwey Jahre nach des Verfassers Tode in der Europe Savante gedruckt. Das Jahr darauf, 1720, erschien eine deutsche Uebersetzung, die man mit dem Namen Monadologie belegte. Dieselbe Schrift, in lateinische Theses verwandelt, kam 1721 in den actis eruditorum, suppl. VII. (in Dutens ist das VIII. suppl., aber falsch angegeben) heraus, unter dem Titel: Principia Philosophiae, auctore G. G. Leibnitio. Das französische Original hatte Leibnitz einigen Freunden in der Handschrift mitgetheilt, aber gewiß nie gedacht, daß es mehr, als seine andern Aufsätze über diese Materie, Monadologie genannt zu werden verdiente. An Remond schrieb er

in der Anmerkung etwas gesagt habe, noch in Absicht auf Wolf übereinstimme, so habe ich doch ge-

---

darüber folgendes: „Ich übersende Ihnen eine kleine Abhand„lung, die ich hier für den Prinzen Eugen von Savoyen über „meine Philosophie aufgesetzt habe. Ich hoffte, diese Schrift, „wenn man damit verbände, was ich in den Leipziger, Pariser „und Holländischen Journalen bekannt gemacht habe, würde da„zu beytragen können, daß man meine Gedanken besser faßte. „In den Leipziger Journalen habe ich gesucht, die Sprache der „Schule beyzubehalten; in den andern bequemte ich mich nach „dem Vortrage der Cartesianer; und in dem gegenwärtigen „Aufsatze wollte ich mich gerne auf eine Weise ausdrücken, wel„che auch denen verständlich wäre, die an den Vortrag der einen „und der andern weniger gewohnt sind." (Recueil de div. Pièces II. p. 144. et 145. Opp. V. P. I. p. 12. et 13.)

II. Im Tagebuche der Gelehrten, wo Leibnitz sein System zuerst bekannt machte, soll er nicht von den Monaden ausgegangen seyn. Dennoch ist die Ueberschrift dieses Aufsatzes: De la Nature et de la Communication des SUBSTANCES, aussi bien que de l'Union qu'il y a entre l'AME et le CORPS. Und wirklich fängt auch der Aufsatz damit an, daß der Begriff der Substanz, als eines einfachen Wesens, einer selbstthätigen lebendigen Kraft, die nach Analogie der Empfindung und Begierde handelt, und wie eine Seele gedacht werden muß, festgesetzt wird. Aus diesem Begriffe und was ihn nothwendig macht allein, wird alles übrige geschlossen. „Meine Harmo„nie," sagt Leibnitz in der allerersten Erläuterung, „ist keine „willkührliche Hypothese; sie folgt aus meiner Lehre von „den Einheiten." — Und so sehe ich in der That zwischen dem ersten Aufsatze und den Principes sur la nature et la grace,

nug daran, um doppelt und dreyfach zu begreifen, warum es auf Mendelssohn keinen Eindruck machen

---

oder auch den Principiis Philosophiae, keinen die Sache angehenden Unterschied; sondern nur, nach der eigenen Bemerkung des Verfassers, Verschiedenheit der Accommodation und Einkleidung. Wenn im Pariser Aufsatze das Wort Monade nicht vorkommt, so findet sich eben so wenig der Ausdruck harmonia praestabilita darin. Diesen brauchte Leibnitz zuerst in dem Eclaircissement, worin er die Einwürfe des Foucher beantwortete; und zwar so beyläufig, daß es Bayle übersah, und in der zweiten Ausgabe seines Wörterbuchs von dieser Benennung sprach, als hätte sie der Pater Lamy in seiner Widerlegung des Leibnitzischen Systems zuerst gebraucht. Diese Benennung war also, mehrere Jahre nachdem Leibnitz sein System von den Einheiten bekannt gemacht hatte, noch keine eigentliche Benennung geworden.

Von der harmonia praestabilita, als bloßer Hypothese, das ist unter der Voraussetzung zweyer toto genere verschiedener Substanzen betrachtet, ist Leibnitz an keinem Orte ausgegangen, und er vertheidigt aus diesem Gesichtspuncte sein System nur gegen andere Systeme, bey denen jene Voraussetzung Grundlage war, und deren Anhänger dennoch in dem seinigen eine Menge ungereimte Dinge finden wollten.

III. Unter diese Klasse von Gegnern darf Bayle kaum gerechnet werden, wie denn auch Leibnitz selbst ihn nicht darunter zählte. Baylens Einwürfe griffen tiefer ein, bezogen sich auf das Eigene des Systems, reichten bis an seine Quelle, und umfaßten den Zusammenhang des Ganzen. Auch bemühte sich Leibnitz, diese Einwürfe aus den innersten Gründen seines Systems zu widerlegen, und nirgend werden in die Tiefen desselben solche

konnte, wenn der verketzernde Lange von dem verfolgten Wolf mit einem: Leibnitius docet, mentem et corpus esse duas *Substantias* a se invicem realiter diversas, cogitationem et extensionem esse attributa diversarum substantiarum — abgefertigt wurde. Weit entfernt, daß der scharfsinnige Wolf Leibnitzen in dem Grade wirklich mißverstanden hätte, zeigen vielmehr seine dogmatischen Schriften, daß er ihn überall richtig gefaßt, und auch, wenn er Leibnitzens Lehre nicht zu der seinigen machen wollte, vollkommen verstanden hatte*).

Unmittelbar nach dem Auszuge aus Wolf wundert sich der Xenophanes des Heydenreichischen Ge-

---

Blicke, über seine Form solche Aufschlüsse gewährt, als gerade in Leibnitzens zweiter Antwort an diesen Bayle. Ich verweise unter andern auf das eben so schöne, als tiefsinnige Gleichniß von dem Puncte und der innerlichen und äusserlichen Bestimmung seiner Linie (Rec. de div. Pièces II. p. 428. Opp. II. P. I. p. 83); auf die Erklärung der scheinbaren Doppelgestalt seines Systems (Rec. II. p. 431. et 132. Opp. P. c. p. 84.); auf die treffliche Kritik der Vergleichung zwischen der Seele und einem Epikuräischen Atom (Rec. p. 435 — 438. Opp. P. c. p. 85 — 87.)

*) S. Cosmologia Generalis. §. 294. mit vorzüglicher Erwägung der letzten Zeilen. Ferner: Vernünftige Gedanken Th. II. §. 215 — 219.; vornehmlich S. 370. u. 381.

spräch's, daß man nicht auch gesagt hätte, Leibnitzens Monadologie sey aus dem Spinoza genommen. Er führt eine Stelle aus Spinoza an, welche dazu Gelegenheit hätte geben können, und bemerkt, diese wichtige Stelle scheine ganz übersehen worden zu seyn *).

Ich glaube nicht, daß sie übersehen worden ist, und habe selbst, in dem Briefe an Hemsterhuis, den Spinoza sie fast wörtlich hersagen lassen **); auch wird in dem Briefe an Mendelssohn von 21ten April 1785 ausdrücklich auf dieses Scholium verwiesen ***). Monadenlehre wird wohl niemand, der weiß, was unter Monaden verstanden wird, hier oder sonst wo im Spinoza finden wollen. Wir wissen auch zu umständlich, wie dieser Begriff in

---

*) Ueber Natur und Gott nach Spinoza, von Karl Heinrich Heydenreich. S. 100. u. 101.

**) Erste Ausgabe S. 98. u. 99. Der gegenwärtigen S. 151. u. 152.

***) In der Note No. 22. Die 13te Prop. Eth. II. wozu dieses Scholium gehört, ist in demselben Aufsatze zweymal citirt. Note No. 15. u. 17.

Leibnitz sich entwickelt hat, um über die Genealogie desselben in Zweifel zu seyn. Hingegen kann und darf eben so wenig geläugnet werden, daß zwischen den Formen des Leibnitz und des Spinoza, wodurch ihre einzelnen Dinge sich voneinander unterscheiden, in der Art des Zusammenhanges dieser einzelnen Dinge, und wie sie gegenseitig sich zum Daseyn, zum Thun und zum Leiden bestimmen, ihre Lagen und Beschaffenheiten verändern oder beybehalten, in der Freyheit, welche auf der eigenen unmittelbaren Begierde, dem conatu immanenti jeder besonderen Natur, und der Sklaverey, die auf den Erfordernissen, gleichsam dem Rathschlusse des Ganzen, auf seiner vorherbestimmten Harmonie beruht — eine große Analogie statt finde.

Wieviel überhaupt, oder wie wenig Leibnitz dem Spinoza schuldig war, darüber habe ich keine Meynung, und suche keine. Aber gesetzt, Leibnitz hätte wirklich von Spinoza viel genommen, so wird niemand, dem es bekannt ist, wie allgemein und heftig dieser Name damals verabscheut wurde, Leibnitzen verargen können, daß er sich auf die verschrieene

Lehre dieses Weltweisen nie berief. Sonst weiß man ja von Leibnitz, wie geneigt er war, sich auf Gedanken seiner Vorgänger zu stützen, und jede Aehnlichkeit der Begriffe Anderer mit den seinigen hervorzusuchen. „Die Wahrheit,“ sagt er, „ist „allgemeiner verbreitet, als man glaubt; aber oft „ist sie geschminkt, noch öfter verhüllt, zuweilen „gar geschwächt, verstümmelt, und durch Zusätze „verdorben. Wenn man aufmerksam auf sie machte, „wo sie unter den Alten, oder, um richtiger zu re„den, unter unsern Vorgängern sich findet, so würde „man das Gold aus dem Kothe, den Diamant aus „der Grube, das Licht aus der Finsterniß hervor„ziehen, und wirklich eine gewisse unvergängliche „Philosophie zu Stande bringen *).“ Dieselben Gedanken und Wünsche findet man bey jeder Gelegenheit in seinen Schriften wiederholt. Eine der schönsten und lehrreichsten Stellen dieser Art beschließt seine erste Antwort an Bayle, und sie mag, weil

*) Recueil de diverses Pièces par Des Maizeaux, Tom. II. p. 145.

sie in mehr als einer Absicht hieher paßt, auch dieser Abhandlung zum Schlusse dienen.

„Die Betrachtung jenes Systems zeigt, daß, „je tiefer man in den Grund der Dinge eindringt, „desto mehr Wahrheiten in den Lehren der meisten „philosophischen Secten sich entdecken lasse. Der „Mangel an substanzieller Wirklichkeit in den sinn„lichen Gegenständen, nach der Behauptung der „Skeptiker; die Harmonieen, oder Zahlen, Urbil„der und Begriffe, worauf die Pythagoräer und „Platoniker alles zurückführten; das Eins und Alles „des Parmenides und Plotin, ohne Spinozismus; „die Verknüpfung der Dinge nach den Stoikern, „vereinbar mit der Spontaneität der andern Schu„len; die Vital-Philosophie der Cabbalisten und „Hermetisten, welche überall Empfindung annehmen; „die Formen und Entelechieen des Aristoteles und „der Scholastiker, nebst der mechanischen Erklärung „aller besonderen Erscheinungen nach dem Demokrit „und den Neueren — alles dieses findet man in „einem perspectivischen Mittelpuncte vereinigt, der „in eben dem Gegenstande, welcher aus jedem an„dern Gesichtspuncte verworren erscheint, Regelmäßig-

„keit, und die Uebereinstimmung aller seiner Theile „zeigt. Sectengeist ist bisher der Fehler gewesen. „Man hat sich selbst eingeschränkt, indem man ver„worfen hat, was andere lehrten *).

*) Recueil de div. Pièces par Des Maizeaux, Tom. II. p. 417. Opp. Omn. T. II. P. I. p. 79.

Beylage VII.

Auf die gegenwärtige Abhandlung ist häufig in diesem Buche verwiesen worden; folgende drey Stellen aber sind der eigentliche Text dazu.

Seite 87. „Der Gott des Spinoza ist das „lautere Principium der Wirklichkeit in allem „Wirklichen; des Seyns in allem Daseyn; durch„aus ohne Individualität, und schlechterdings un„endlich. Die Einheit dieses Gottes beruhet auf „der Identität des Nichtzuunterscheidenden *), und „schließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus."

Seite 223. „Jeder Weg der Demonstration „geht in den Fatalismus aus."

*) S. die Demonstration der fünften Proposition, im ersten Theile der Ethik, wo der Beweis, daß nur Eine Substanz seyn könne, angefangen wird.

Seite 75. „Lessing blieb dabey: daß er sich „alles natürlich ausgebeten haben wollte; und „ich: daß es keine natürliche Philosophie des Ue„bernatürlichen geben könne, und doch beydes (Na„türliches und Uebernatürliches) offenbar vorhanden „wäre."

Vor Spinoza hatten sich schon die Scholastiker des Satzes des Nichtzuunterscheidenden bedient, sowohl um die Lehre von den drey Personen in der Gottheit mit der Lehre von der Einheit des Göttlichen Wesens zu vereinigen, als um überhaupt darzuthun, daß nur Ein Gott seyn könne. Auch den Begriff eines allgemeinen Wesens, welches allen einzelnen Dingen gemein sey, einer Substanz, in welche das unzählige Heer des Besondern sich gleichsam theile, und welcher darum das Allenthalben zukomme, finden wir ebenfalls bey den Scholastikern, und zwar schon bey dem Magistro Sententiarum. Es läßt sich dieser Begriff bis zum Aristoteles, und noch weit höher bis zu der ältesten Philosophie hinauf verfolgen*).

---

*) S. Cramer von der Scholastischen Theologie,

Dem Menschen überhaupt war es durch seine frühesten Bedürfnisse aufgegeben, dem Beständigen in dem ihn umgebenden und ihn durchdringenden Unbeständigen der Natur nachzuforschen; und dieses Nachforschen mußte ihn, sowohl im Sittlichen als Physischen, zu einer unabsehlichen Reihe von Entwickelungen leiten und drängen. Ich wüßte kaum einen interessanteren Gesichtspunct als diesen, um daraus die mannichfaltigen Gedankensysteme der Menschen zu betrachten. Hier darf ich nur Blicke auf die letzten Resultate werfen; und zwar bloß in Beziehung auf die speculative Vernunft.

Nachdem man alle Sinne gleichsam zusammenberufen hatte, um ihre einzelnen Zeugnisse von den Dingen mit einander zu vergleichen, hernach sie gemeinschaftlich vor dem Gegenstande selbst zu verhören, dieser aber sich nicht stellen wollte, und man noch nicht den Muth hatte, gegen ihn in contumaciam zu verfahren; so blieb nichts anderes übrig, als anzunehmen: das allein komme dem Ge-

---

Fortsetzung des Bossuet, Theil VII. vornehmlich Seite 216 — 220.

genstande selbst zu, sey wahrhaft objectiv und beständig, was an ihm alle Sinne, einer wie der andere, auf gleiche Weise zu erkennen geben; kurz, was der Sensus communis im höheren Verstande, das α und ω aller Wahrnehmungen von ihm darstelle.

Der menschliche Verstand, von allen, den Erscheinungen correspondirenden, qualitatibus occultis auf diese Weise gereinigt, behielt folgende Begriffe übrig: Existenz und Coexistenz, Wirkung und Gegenwirkung, das Räumliche und Bewegung, Bewußtseyn und Denken.

Wie wohl sich die speculative Natur des Menschen befinden mußte, nachdem dieses einmal festgesetzt war, kann ein jeder einsehen, der über menschliches Erkenntnißvermögen einigermassen gründlich nachzudenken im Stande ist. Man ziehe folgendes in Betrachtung.

Das Princip aller Erkenntniß ist lebendiges Daseyn; und alles lebendige Daseyn geht aus sich selbst hervor, ist progressiv und productiv. Das Regen eines Wurmes, seine dumpfe Lust und Unlust, könnten nicht entstehen, ohne eine nach den

Gesetzen seines Lebensprincips verknüpfende, die Vorstellung seines Zustandes erzeugende Einbildungskraft. Je mannichfaltiger nun das empfundene Daseyn ist, welches ein Wesen auf diese Weise erzeugt, desto lebendiger ist ein solches Wesen. Soll aber das in dem gegenwärtigen Augenblicke erzeugte Leben in dem folgenden nicht wieder untergehen, so muß das schaffende Wesen auch erhalten können. Unter den Erhaltungsmitteln des Lebens (deßjenigen Lebens, welches sich selbst genießt, und allein den Namen des Lebens verdient) ist uns keines bekannt, welches kräftiger sich bewiese, als Sprache. Die enge Verbindung zwischen Vernunft und Sprache erkennt ein jeder; und eben so, daß wir von einem höheren Leben als demjenigen, welches durch Vernunft besteht, keinen Begriff haben *). Die vollkommnere Wahrnehmung und mannichfaltigere Verknüpfung erzeugt, in eingeschränkten Wesen, das Bedürfniß der Abstraction und Sprache. So entsteht eine Ver-

*) „Das Vermögen, wodurch sich der Mensch von allen andern Dingen, ja, von sich selbst, sofern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, ist die Vernunft." Kant Met. d. Sitten. S. 107.

nunftwelt, worin Zeichen und Worte die Stelle der Substanzen und Kräfte vertreten. Wir eignen uns das Universum zu, indem wir es zerreissen, und eine unseren Fähigkeiten angemessene, der wirklichen ganz unähnliche Bilder= Ideen= und Wort=Welt erschaffen. Was wir auf diese Weise erschaffen, verstehen wir, in so weit es unsere Schöpfung ist, vollkommen; was sich auf diese Weise nicht erschaffen läßt, verstehen wir nicht; unser philosophischer Verstand reicht über sein eigenes Hervorbringen nicht hinaus. Alles Verstehen geschieht aber dadurch, daß wir Unterschiede setzen und wieder aufheben; und auch die aufs höchste ausgebildete menschliche Vernunft ist, explicite, keiner andern Operation, als dieser, worauf alle übrige sich zurückführen lassen, fähig. Wahrnehmen, Unterscheiden, Wiedererkennen und Begreifen, in steigenden Verhältnissen, macht die ganze Fülle unseres intellectuellen Vermögens aus.

Ich wiederhole nun: wie wohl mußte die speculative Natur des Menschen sich befinden, da sie die unendlichen Verschiedenheiten der Qualität auf einige bestimmte Beschaffenheiten der Quantität

zurückzuführen die Aussicht gewann! Dem Glücke dieser Unternehmung verdankt die Naturlehre ihre bewunderungswürdigen Fortschritte. Leucipp und Demokrit brachen die Bahn. Ihre Lehre ging unter in den trüben Zeiten scholastischer Alleinherrschaft, trat aber desto glänzender an der Morgenröthe des siebenzehnten Jahrhunderts wieder hervor. Ueber ihr erbaute Cartesius sein neues System.

Zwey Schwierigkeiten drückten von je her die Atomisten, oder bloß mechanischen Philosophen: Erstlich, die Unmöglichkeit, aus den Beschaffenheiten des körperlichen Wesens, nämlich der Undurchdringlichkeit, Gestalt, Lage, Größe und Bewegung, die Beschaffenheiten des denkenden Wesens herzuleiten; und zweytens, der Bewegung selbst und ihrem Modificationen ein natürliches Daseyn zu verschaffen.

Diesen Schwierigkeiten half das Cartesianische Lehrgebäude so wenig ab, daß sie durch dasselbe nur noch auffallender wurden *).

Da trat Spinoza mit seinem Ἓν καὶ πᾶν

*) S. die Beyl. VI.

hervor, und versuchte die duo quaerenda *), deren Vereinigung die Philosophen vor ihm, sammt und sonders, in so mannichfaltige Verlegenheiten gesetzt hatte, auf ein einziges Princip zurückzuführen; dieses nämlich: Materie ohne Form, und Form ohne Materie sind zwey gleich undenkbare Dinge: ihre Vereinigung muß folglich überall eine wesentliche und nothwendige seyn. Da nun die Substanz, welche nur eine Einzige seyn kann, als das Erste schlechterdings gedacht werden muß, so muß ihre wesentliche Form, das ist, ihre Art und Weise zu seyn, eben so gedacht werden. Aus dieser ersten Materie und ihrer Form entspringen nun die einzelnen Dinge mit ihren Begriffen unmittelbar, auf eine natürliche, das ist, nothwendige und mechanische Weise.

Diese Vorstellungsart hat das Gute und Vorzügliche, daß dabey der wüste und ungereimte Begriff eines Chaos, welches sich erst ordnen mußte, nicht gebraucht wird. Wirklich ist es sehr merk-

*) Duo quaerenda sunt. Unum, quae materia sit, ex qua quaeque res efficiatur; altera, quae vis sit, quae quidque efficiat. Cicero de Finibus. Lib. I. §. 6.

würdig, daß nicht allein die Menge alter Philosophen, sondern auch unter den neueren viele gründliche und sehr scharfsinnige Denker, den Begriff eines Chaos, oder, welches einerley ist, eines sich nur allmählich entwickelnden Weltsystems, mit dem Begriffe eines nothwendigen, von Ewigkeit her wirkenden, bloß mechanischen Naturprincips haben vereinigen können, da doch nur sehr wenig Nachdenken dazu gehört, um einzusehen, daß beyde Begriffe sich gegenseitig aufheben. Diesen Fehler beging also Spinoza nicht; aber was er eigentlich zu Stande bringen mußte: eine natürliche Erklärung des Daseyns endlicher und successiver Dinge, konnte durch seine neue Vorstellungsart so wenig, als durch irgend eine andere erreicht werden. Auch Er mußte eine unendliche Reihe von einzelnen Dingen, deren eines nach dem andern zur Wirklichkeit gekommen war, also, im Grunde, eine ewige Zeit, eine unendliche Endlichkeit annehmen. Das Ungereimte dieser Behauptung suchte er durch Bilder aus der Mathematik zu vertilgen, und versicherte, es liege bloß an unserer Imagination, wenn wir uns eine unend-

liche Reihe auf einander folgender, objectiv und wirklich auseinander entspringender einzelner Dinge, als eine ewige Zeit vorstellen. Ich glaube aber, es war vielmehr Spinoza, der sich hier durch seine Imagination betrügen ließ; denn die Folge, welche in den mathematischen Bildern vorgestellt wird, ist keine objective und wirkliche, sondern eine subjective und bloß idealische, die auch nicht einmal idealisch vorhanden seyn könnte, wenn ihr nicht eine wirkliche Succession in dem Subject, welches sie in Gedanken erzeugt, zum Grunde läge, und dadurch das Stehende in ein Fließendes verwandelt würde. Absonderung und Wiedervereinigung des Subjectiven und Objectiven, und Verwechselung ihrer gegenseitigen Verhältnisse der Ursache und Wirkung, um, nach Bedürfniß, an der einen oder der andern Seite aufzuheben, was die Vollendung des bezielten Begriffes hinderte, hat hier eine Täuschung zuwege gebracht, wodurch mehrere Philosophen von der ersten Größe hintergangen worden sind, und noch wirklich hintergangen werden *).

---

*) Zu dieser Stelle hat Herr Professor Sigwart neu-

Ich will mich deutlicher erklären.

Aus dem Satze: das Werden könne eben so

---

erlich, in seiner sehr achtungswerthen Schrift über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie, S. 127 — 130. einige Bemerkungen gemacht.

Die erste dieser Bemerkungen habe ich benutzt, und anstatt der Worte: „Aber was er (Spinoza) eigentlich zu Stande bringen wollte u. s. w." nun gesetzt: aber was er eigentlich zu Stande bringen m u ß t e. — Daß er mußte, und warum: darüber wolle man die unlängst erschienenen, vorhin schon von mir angeführten Gespräche von Herbart, S. 62 — 66. nachsehen.

Die übrigen von Herrn Sigwart angeregten Puncte sind in meinen früheren und späteren Philosophischen Schriften mannichfaltig, und, wie ich glaube, so erschöpfend abgehandelt, daß es genügen wird, statt aller weiteren Erörterungen darüber nur auf folgende bestimmte Stellen meiner Schriften zu verweisen:

1.) Auf das Gespräch über Idealismus und Realismus, Band II. dieser Sammlung S. 191 — 206.

2.) Auf die Schrift von den göttlichen Dingen, S. 168 — 174. d. erst. Ausg. der vorliegenden Sammlung B. III. S. 402 — 408.

3.) Auf die zu der Stelle No. 2. gehörige Beylage, C. der erst. Ausg. S. 212—216. der vorliegenden Samml. B. III. S. 450 — 454.

wenig geworden oder entstanden seyn, als das Seyn oder die Substanz, zog Spinoza die richtige Folge,

---

Nur die Eine Bemerkung: „Alles Erklären bezieht „sich auf ein Werden der Dinge, und indem nun Spinoza „dieses läugnete, mußte er auf eine Erklärung der endlichen „Dinge Verzicht thun;" scheint mir folgende ausdrückliche Gegenbemerkung zu erfordern.

Ich erwiedere: Spinoza läugnet allerdings ein gewordenes **Werden** der einzelnen Dinge, keineswegs aber ein nichtgewordenes, Anfang- und Endloses Werden, ein wahrhaft wirkliches Entstehen und Vergehen derselben, obgleich nur in einem ewigen, in sich selbst kreisenden, Flusse. Die einzelnen Dinge, lehrt Spinoza ausdrücklich, entspringen nicht unmittelbar aus dem Unendlichen, sondern jedes einzelne Ding setzt andere einzelne Dinge voraus bis ins Unendliche. Es entspringen daher die einzelnen Dinge aus Gott nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende, endliche und vergängliche Weise; denn so **entspringen sie bloß eines aus dem anderen, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören,** und in ihrem ewigen Daseyn darum nicht weniger unwandelbar beharren (Eth. P. I. Pr. XXVIII. Man vergl. meine Darstellung des Lehrgebäudes des Spinoza in dem Briefe an Mendelssohn vom 21. April 1785. §. §. XXXV. XXXVI. dann die VIte Beylage, S. 366, 367. der früheren Ausgabe; der gegenwärtigen S. 101, 102.) Unwidersprechlich behauptete also Spinoza das wirkliche Daseyn einer ewigen Zeitlichkeit, ein Anfangsloses, aber wirkliches und wahr-

daß eine ewige unendliche Actuosität der Materie eigen, und ein unmittelbarer Modus der Substanz

---

haftes Entstehen und Vergehen endlicher wirklicher und wahrhafter einzelner Wesen in einer nothwendigen Folge. Den Einwurf aber, daß es eine Ungereimtheit sey, anzunehmen, es könne eine ewige Zeit auf den heutigen Tag kommen, entfernte er mit leichter Mühe dadurch, daß er zeigte, wie die Zeit vor der Vernunft nothwendig und von selbst aus dem Zeitlichen verschwinde; womit dieses dann sofort zu einem unveränderlichen Ewigen, zu der leibhaften Gottheit selbst verklärt werde. Dieses nothwendige Verschwinden alles Zeitlichen vor der Vernunft findet sich in meinem ersten Briefe an Mendelssohn schon für Spinoza angeführt. (S. 16. u. 17. d. erst. Ausg., S. 26., 27. der 2ten,. S. 57, 58 der vorliegenden dritten.) In Wahrheit aber ist dem System damit doch nicht geholfen, wie ich an den vorhin angeführten drey Orten genügend dargethan zu haben glaube. Ja es tritt die Doppelfrage an Spinoza nun erst recht hervor; ob er lehre: es gebe in der Natur nur ein Seyn, aber kein Werden; oder umgekehrt: es gebe in ihr nur ein Werden, aber kein Seyn? Auf die zweite Frage erhalten wir von ihm ein klares Nein zur Antwort; auf die erste aber nur ein Ja mit Nein, und, Kraft dieses Mit, streitende Bestandtheile, die sich durchaus nicht zu einem wahrhaft friedlichen Bunde vereinigen lassen. Dieß ist jüngst von neuem mit großem Scharfsinn durch Tennemann, in dem Xten Bande seiner Gesch. d. Philosophie S. 476 —

seyn müsse. Dieser unmittelbare ewige Modus, den er in dem Verhältnisse von Bewegung und Ruhe der naturae naturatae ausgedrückt zu finden glaubte, war ihm die allgemeine ewige unveränderliche Form der einzelnen Dinge und ihres unaufhörlichen Wechsels. Hatte nun die Bewegung nie angefangen, so konnten auch die einzelnen Dinge keinen Anfang genommen haben. Sie waren also nicht allein dem Ursprunge nach von Ewigkeit her; sondern auch, ihrer Succession unbeschadet, dem Vernunftbegriffe nach, alle zugleich vorhanden: denn im Vernunftbegriffe ist kein Vorher und Nachher, sondern alles nothwendig und zugleich, und eine Folge der Dependenz ist die einzige, welche sich darin denken läßt. Da Spinoza nun einmal die Erfahrungsbegriffe von Bewegung, ein-

---

481. ins Licht gestellt worden. Ich bitte den Leser mit dieser Tennemannschen Erörterung eine andere höchstbeachtungswerthe ähnliche, im dritten Bande von Tiedemanns Geist der Speculativen Philosophie S. 428 — 431. zu vergleichen. Und mit dieser Hinweisung sey denn meine, großentheils nur aus Hinweisungen zusammengesetzte, Anmerkung geschlossen.

zelnen Dingen, Generation und Succession, zu Vernunftbegriffen erhoben hatte, so sah er sie zugleich von allem Empirischen — gereinigt, und konnte, bey der festen Ueberzeugung: Es müsse alles — nur secundum modum quo a rebus aeternis fluit betrachtet werden: — die Begriffe von Zeit, Maaß und Zahl, als von diesem Modo abgesonderte einseitige Vorstellungsarten, folglich als Wesen der Einbildung betrachten, von welchen die Vernunft keine Notiz zu nehmen brauche, oder sie erst reformiren, und auf das Wahre (vere considератum) zurückführen müsse *).

Auch zu diesen Behauptungen hatten die Scholastiker ihm den Weg gebahnt. Mehrere Lehrer dieser Schule, um dem undenkbaren Begriffe einer Schöpfung in der Zeit, welcher allemal entsteht, wenn man die Reihe der Naturbegebenheiten will einen Anfang nehmen lassen, auszuweichen, nahmen zu einer Schöpfung von Ewigkeit her ihre Zuflucht. Wie Spinoza aus der Thatsache, daß die Dinge sich bewegen und gegenseitig verändern, schloß,

*) Opp. Posth. Epp. XXIX.

sie müßten sich von Ewigkeit her bewegt und verändert haben; so schlossen jene aus der Thatsache einer erschaffenen Natur, daß der unveränderliche Urheber derselben von Ewigkeit her erschaffen haben müsse*). Sie hatten aber eine Schwierigkeit mehr zu überwinden, als Spinoza, da ihr Gott nicht eine bloße natura naturans, sondern ein von der Natur wirklich unterschiedenes, außerweltliches Wesen war, welches dieselbe auch der Substanz nach hervorgebracht hatte. Diese Schwierigkeiten haben Leibnitzen nicht verhindert, den Scholastikern beyzustimmen, und eine Schöpfung, auch der Substanz nach, die nie angefangen hätte, für denkbar zu erklären**). An Nachfolgern hierin hat es ihm nicht

---

*) S. Cramer von der Scholastischen Theologie, Fortsetzung des Bossuet, Th. VII. S. 404 und 405. 416 — 419.

**) S. Leibnitzens Briefe an Bourguet Opp. II. P. I. p. 331 — 338. — Diese Briefe sind es, in denen, nach Lessings kühnem Ausdrucke, gesagt seyn soll: „Gott befände sich in einer immer„währenden Expansion und Contraction: dieses wäre die Schöp„fung und das Bestehen der Welt." (S. 64. der ersten Abth. dieses Bandes.) Einen Fingerzeit dahin gab ich schon in meiner Rechtfertigung, wo ich der zwey Abhandlungen von Lessing, in den Beyträgen: Wissowatius Einwürfe, und Leibnitz über

gefehlt, und noch giebt es mehrere sehr achtungswürdige Philosophen unter uns, welche den Begriff

---

die ewigen Strafen, nicht bloß obenhin erwähnte. Beyde sind in vielerley Betrachtung äusserst wichtig. In der zweiten kommen Leibnitzens Briefe an Bourguet vor. Man sehe §. IV — VII; hernach den XVIten, wo sich Lessing für den Begriff der Ewigkeit, welcher alle Folge ausschließt, erklärt. Die Frage ist davon, ob die Welt angefangen, oder nicht angefangen habe; und, wenn sie nicht angefangen habe, welche Hypothese: einer dennoch immer wachsenden — also immer nur annähernden; oder einer immer gleichen — also wirklichen Vollkommenheit des Ganzen, der Vernunft gemäßer sey. Die erste nannte Leibnitz die Hypothese des Triangels; die zweite, des Rectangels. „Leibnitz" (sagt Lessing S. 224.) „scheinet mir der immer gleichen Vollkommenheit um vieles geneigter gewesen zu seyn; ja „seinen Freund (den Bourguet) einer förmlichen Demonstration „derselben sehr nahe gebracht zu haben, welche er vielleicht seine „Ursachen hatte, lieber aus ihm herauszuholen, als ihm vorzusagen." Dieses ist vollkommen richtig. Ich verweise auf die Briefe selbst, und darf jeden Leser, welcher Dinge dieser Art zu lesen weiß, auf sein Gewissen fragen, ob er es Lessingen sehr verdenken kann, wenn er mit dem, was Leibnitz dort behauptet, den Glauben an einen von der Welt unterschiedenen persönlichen Urheber der Dinge nicht wohl in eben diesem Leibnitz zu vereinigen wußte. „Si le rectangle" (sagt Leibnitz p. 338.) „avoit lieu „dans l'ordre des choses, il faudroit avouer que les productions „de la sagesse divine seroient coëternelles avec elle, et que „chaque substance auroit été éternelle *a parte ante*, comme je „crois qu'elles le sont toutes *a parte post.*" — Und hier nun die Stelle, auf welche Lessing besonders deutete, und die er nur

einer wirklichen Schöpfung wirklich einzelner successiver Dinge von Ewigkeit her, für einen möglichen Begriff halten.

Diese etwas schwerere Täuschung wird auf dieselbe Art, wie die leichtere des Spinoza ewirkt, indem man den Begriff der Ursache mit dem Be-

---

etwas frey zu übersetzen glaubte: „Un rapport d'un état de „l'univers ne reçoit jamais aucune *addition* sans qu'il y ait en „même tems une *substraction* ou *diminution* pour passer dans „un autre état. Le changement des ordonnées dans le rectan- „gle est toujours tel que la postérieure garde les traces de l'an- „térieure, et il ne suit point que cela importe une augmenta- „tion de perfection; car s'il reste quelque chose de l'état pré- „ cédent, quelque chose aussi n'en reste point." (p. 334.)

Daß übrigens Lessing sich nicht anmaßte zu behaupten, Leibnitz sey in dem Verstande ein Spinozist gewesen, daß er sich selbst dafür erkannt hätte, beweist die Folge des Gesprächs; Innere wesentliche Aehnlichkeit, Identität des Systems: das nur hatte Lessing eigentlich im Auge. Seine Expansion und Contraction sollte einen medium terminum darstellen, und er gab ihn wirklich in diesem Bilde tief und richtig. Schwerlich kann das mögliche Daseyn, oder die ewige Schöpfung einer aus einzelnen Dingen bestehenden Welt, und dieses Bestehen selbst durch unaufhörliches Hervorbringen und Vertilgen solcher einzelner Wesen, trefflicher symbolisirt werden, als durch ein solches gehaltenes Verbreiten, und gleichsam Athmen der Natur. Es ist der wahrhafte Gott des Spinoza, der aus Unendlichem Unendliches unaufhörlich hervorbringt.

griffe des Grundes vermischt; jenem dadurch sein Eigenthümliches entzieht, und ihn in der Speculation zu einem bloß logischen Wesen macht. Ich habe schon anderwärts dieses Verfahren beleuchtet, und, wie ich glaube, hinlänglich dargethan, daß der Begriff von Ursache, in so fern er sich von dem Begriffe des Grundes unterscheidet, ein Erfahrungsbegriff ist, den wir dem Bewußtseyn unserer Causalität und Passivität zu verdanken haben, und der sich eben so wenig aus dem bloß idealischen Begriffe des Grundes herleiten, als in denselben auflösen läßt.

Eine Vereinigung von beyden, wie in dem Satze des zureichenden Grundes geschieht, ist darum nicht unzuläßig; wenn nur keinen Augenblick vergessen wird, was jedem ins besondere zum Grunde liegt, und ihn zu einem möglichen Begriffe machte. So heißt der Satz des Grundes: Alles Abhängige ist von Etwas abhängig: Der Satz der Ursache: alles was gethan wird, muß durch Etwas gethan werden. Bey dem Grunde ist in dem Worte abhängig, das von Etwas schon gegeben; und eben so bey der Ursache in dem

Worte gethan, das durch Etwas. Beyde sind identische Sätze, und haben daher allgemeine apodictische Gültigkeit *). Ihre Vereinigung aber geschieht durch den Satz: daß alles Bedingte eine Bedingung haben müsse, welcher eben so identisch, folglich eben so allgemein und nothwendig ist.

Vergißt man den wesentlichen Unterschied beyder Begriffe, und worauf er beruht, so erlaubt man sich den einen für den andern zu setzen und anzuwenden, und bringt glücklich heraus, daß die Dinge entstehen können, ohne daß sie entstehen; sich verändern, ohne sich zu verändern; vor und nach einander seyn können, ohne vor und nach einander zu seyn **).

Vergißt man nicht die wesentliche Verschiedenheit beyder Begriffe, so sitzt man mit dem Begriffe

*) s. S. 231. dieser Schrift die Note.

**) Die Causa sui hat daher ihr Daseyn. Aus dem apodictischen Satze: daß alles eine Ursache haben müsse, hielt es hart zu folgern: daß nicht alles eine Ursache haben könne. Darum erfand man die Causam sui, wozu nothwendig auch der Effectus sui gehört.

der Ursache, durch welchen der Begriff einer Handlung nothwendig gesetzt wird, in der Zeit unerläßlich fest; denn eine Handlung, die nicht in einer Zeit geschähe, ist ein Unding. Auch der Idealismus, mit allen seinen Künsten, kann hier nicht aushelfen, und verschafft nur eine kurze Frist *).

Nach diesen Erörterungen wird es nicht mehr befremdlich scheinen, wenn ich behaupte, es lasse sich das wirkliche Daseyn einer successiven, aus einzelnen endlichen Dingen, welche sich die Reihe hinab einander hervorbringen und vertilgen, bestehenden Welt, auf keine Weise begreiflich, das heißt natürlich erklären. Denn wenn ich diese Reihe als wirklich unendlich denken will, so steht mir der ungereimte Begriff einer ewigen Zeit, welcher sich durch keine mathematische Figur auf die Seite räumen läßt, im Wege. Will ich die Reihe einen Anfang nehmen lassen, so fehlt es mir wieder an allem, woraus ein solcher Anfang hergeleitet werden

*) S. die in dieser VIIten Beylage wiederholt angeführten Stellen aus dem Gespräche über Idealismus und Realismus, und aus der Schrift von den göttlichen Dingen.

könnte. Soll es der Wille einer Intelligenz seyn, so rede ich Worte ohne Sinn. Denn eben so, wie die Entstehung des Begriffes eines nach keinem seiner Theile noch vorhanden gewesenen Dinges, z. B. eines organischen Wesens vor allen organischen Wesen, nicht leichter zu begreifen ist, als eine von allen Begriffen unabhängige Entstehung des Gegenstandes selbst: so ist auch die Veränderung in einer ewigen, in sich und durch sich allein bestehenden Intelligenz, einer Willensbestimmung in derselben, womit sie eine Zeit anfängt, vollkommen so unbegreiflich, als eine von selbst entstandene Bewegung in der Materie.

Also gleiche Unbegreiflichkeit auf beyden Wegen. Aber um dieser Unbegreiflichkeit willen, hat die Vernunft nicht nöthig in Verzweiflung zu gerathen, da sich ihr die Erkenntniß gleichsam aufdringt: es liege die Bedingung der Möglichkeit des Daseyns einer successiven Welt ausser dem Gebiete ihrer Begriffe, nämlich ausser dem Zusammenhange bedingter Wesen, das ist der Natur. Sie sucht also, wenn sie jener Bedingung nachforscht, das Aussernatürliche oder Uebernatürliche in ein Na-

türliches, — oder auch, das Natürliche in ein Uebernatürliches zu verwandeln. Indem sie auf diese Weise ausser ihrem Berufe thätig ist, kann sie um keinen Schritt ihrem Zwecke näher kommen, sondern immer nun Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechanismus *) zu Tage bringen.

---

*) Wir begreifen eine Sache, wenn wir sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen: was wir auf diese Weise einsehen, oder herleiten können, stellt uns einen mechanischen Zusammenhang dar. So begreifen wir z. B. einen Zirkel, wenn wir uns den Mechanismus seiner Entstehung, oder seine Physik, deutlich vorzustellen wissen; die syllogistischen Formeln, wenn wir die Gesetze, welchen der menschliche Verstand im Urtheilen und Schließen unterworfen ist, seine Physik, seinen Mechanismus, wirklich erkannt haben; oder den Satz des zureichenden Grundes, wenn uns das Werden, die Construction eines Begriffes überhaupt, seine Physik, sein Mechanismus einleuchtet. Die Construction eines Begriffes überhaupt ist das a priori aller Constructionen; und die Einsicht in seine Construction giebt uns zugleich auf das gewisseste zu erkennen, daß wir unmöglich begreifen können, was wir zu construiren nicht im Stande sind. Darum haben wir von Qualitäten, als solchen, keine Begriffe; sondern nur Anschauungen oder Gefühle. Selbst von unserem eigenen Daseyn haben wir nur ein Gefühl; aber keinen Begriff. Eigentliche Begriffe haben wir nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung, und den Formen des Denkens. Wenn wir sagen, daß wir eine Qualität erforscht haben, so sagen wir damit nichts anderes, als wir haben sie auf Figur, Zahl,

Dem ohnerachtet läßt sie nicht ab, und wird in ihren Erwartungen hingehalten, weil sie das in seiner Art Unbedingte wirklich erkennt, und in dieser Erkenntniß auf eine sehr mannichfaltige Weise immer höher steigt. Ihr Geschäft überhaupt ist progressive Verknüpfung; und ihr speculatives Geschäft, Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit, das ist, des Identischen; denn von einer andern Nothwendigkeit als dieser, welche die Vernunft selbst mit Hülfe des bey ihren Progressionen unentbehrlichen Absonderns und Wiedervereinigens durch abwechselndes Halten und Lassen erschafft, und in identischen Sätzen darstellt, hat sie keinen Begriff. Die wesentliche Unbestimmtheit menschlicher Sprache und Bezeichnung, und das Wandelbare sinnlicher Gestalten, läßt aber fast durchgängig diese Sätze ein äusserliches Ansehen gewinnen, als sagten sie etwas mehr, als das bloße: quidquid

---

Lage und Bewegung zurückgeführt, und darin aufgelöst; also: wir haben die Qualität objectiv vernichtet. Hieraus läßt sich nun, ohne weiteres, leicht abnehmen, was für einen Ausgang die Bemühungen des Verstandes, einen deutlichen Begriff von der Möglichkeit des Daseyns unserer Welt zu erzeugen, in jedem Falle gewinnen müssen.

est, illud est, mehr, als ein bloßes Factum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt, und mit anderen Begriffen verknüpft wurde. Alles was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen herausbringen kann, sind lauter Dinge der Natur, und die menschliche Vernunft selbst gehört, als eingeschränktes Wesen, mit zu diesen Dingen. Die gesammte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten Wesen, kann dem forschenden Verstande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten ist; nämlich mannichfaltiges Daseyn, Veränderungen, Formenspiel; nie einen **wirklichen** Anfang, nie ein **reelles** Princip irgend eines objectiven Daseyns.

Aber wie kommt überhaupt die Vernunft dazu, daß sie etwas unmögliches, das ist, etwas unvernünftiges unternimmt? Ist es die Schuld der Vernunft, oder ist es nur die Schuld des Menschen? Ist die Vernunft mit sich selbst im Mißverstande, oder sind wir nur in einem Mißverstande in Absicht der Vernunft?

Um diese etwas sonderbar klingende Frage entscheiden zu können, müssen wir eine andere, noch

sonderbarer klingende aufwerfen; diese nämlich: hat der Mensch Vernunft; oder hat Vernunft den Menschen?

Versteht man unter Vernunft die Seele des Menschen, nur in so fern sie deutliche Begriffe hat, oder nur Verstand ist, mit diesen Begriffen urtheilet, schließt, und wieder andere Begriffe oder Ideen bildet, so ist die Vernunft eine Beschaffenheit des Menschen, die er nach und nach erlangt, ein Werkzeug, dessen er sich bedient; sie gehört ihm zu.

Versteht man aber unter Vernunft das Princip der Erkenntniß überhaupt; so ist sie der Geist, woraus die ganze lebendige Natur des Menschen gemacht ist; durch sie besteht der Mensch; er ist eine Form, die sie angenommen hat.

Ich nehme den ganzen Menschen, ohne ihn zu theilen, und finde, daß sein Bewußtseyn aus zwey ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und des Unbedingten zusammen gesetzt ist. Beyde sind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt, und

mit dieser nur gegeben werden kann. Wir brauchen also das Unbedingte nicht erst zu suchen, sondern haben von seinem Daseyn dieselbe, ja eine noch größere Gewißheit, als wir von unserem eigenen bedingten Daseyn haben.

Da unser bedingtes Daseyn auf einer Unendlichkeit von Vermittelungen beruht, so ist damit unserer Nachforschung ein unabsehliches Feld eröffnet, welches wir schon um unserer physischen Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt sind. Alle diese Nachforschungen haben die Entdeckung dessen, was das Daseyn der Dinge vermittelt, zum Gegenstande. Diejenigen Dinge, wovon wir das Vermittelnde eingesehen, das ist, deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, wenn jene Mittel in unsern Händen sind, auch hervorbringen. Was wir auf diese Weise, wenigstens in der Vorstellung, construiren können, das begreifen wir, und was wir nicht construiren können, das begreifen wir auch nicht.

Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem absolut Nothwendigen eine Möglichkeit erfinden, und es construiren zu wollen, um es begreifen zu können, scheint als ein ungereimtes Un-

ternehmen sogleich einleuchten zu müssen. Und doch ist es eben dieses, was wir unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, das ist ein bloß natürliches Daseyn auszumachen, und den Mechanismus des Princips des Mechanismus an den Tag zu bringen. Denn wenn alles, was auf eine uns begreifliche Weise entstehen und vorhanden seyn soll, auf eine bedingte Weise entstehen und vorhanden seyn muß; so bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo diese Kette aufhört, da hören wir auf zu begreifen, und da hört auch der Zusammenhang, den wir Natur nennen, selbst auf. Der Begriff der Möglichkeit des Daseyns der Natur, wäre also der Begriff eines absoluten Anfangs oder Ursprungs der Natur; er wäre der Begriff des Unbedingten selbst, in so fern es die nicht natürlich verknüpfte, das ist für uns unverknüpfte — unbedingte Bedingung der Natur ist. Soll nun ein Begriff dieses Unbedingten und Unverknüpften — folglich Aussernatürlichen möglich werden: so muß das Unbedingte aufhören, das Unbedingte zu seyn; es muß

selbst Bedingungen erhalten; und das absolut Nothwendige muß anfangen das Mögliche zu werden, damit es sich construiren lasse.

Da nun allem vorstehenden zufolge das Unbedingte ausser der Natur, und ausser allem natürlichen Zusammenhange mit derselben liegt; die Natur aber, das ist der Inbegriff des Bedingten, dennoch im Unbedingten gegründet, folglich mit ihm verknüpft ist: so wird dieses Unbedingte das Uebernatürliche genannt, und kann nicht anders genannt werden. Aus diesem Uebernatürlichen kann denn auch das Natürliche, oder das Weltall, nicht anders, als auf eine übernatürliche Weise hervorgehen, und hervorgegangen seyn.

Und ferner: da alles, was ausser dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich vermittelten liegt, auch ausser der Sphäre unserer deutlichen Erkenntniß liegt, und durch Begriffe nicht verstanden werden kann: so kann das Uebernatürliche auf keine andere Weise von uns angenommen werden, als es uns gegeben ist; nämlich, als Thatsache — Es ist!

Dieses Uebernatürliche, dieses Wesen aller Wesen, nennen alle Zungen: **den Gott.**

Der Gott des Weltalls kann nicht bloß der Baumeister des Weltalls seyn; er ist Schöpfer, und seine unbedingte Kraft hat die Dinge auch der Substanz nach gewirkt. Hätte er die Dinge nicht auch der Substanz nach gewirkt, so müßten zwey Urheber seyn, die, man weiß nicht wie, miteinander in Verbindung gerathen wären. Eine Ungereimtheit, die in unsern Tagen (nicht weil sie zu groß, sondern weil sie nicht in unserer Vorstellungsart ist) keiner Widerlegung bedarf. Unser Widerstreben gegen ein Entstehen der Dinge auch der Substanz nach kommt daher, weil wir kein Entstehen, welches nicht auf eine natürliche, das ist bedingte und mechanische Weise geschieht, begreifen können.

Wie sehr wünschte ich nicht, diese Sätze und Folgerungen eben so faßlich machen zu können, als sie für mich selbst evident sind. Man würde alsdann nicht allein das Vernunftwidrige der Forderung einer Demonstration vom Daseyn Gottes einsehen, sondern durch eben diese Einsicht auch be-

greifen, warum eine mit unserem Verstande und Willen (welche beyde auf Coexistenz, d. i., auf Abhängigkeit und Endlichkeit gepfropft sind) belehnte erste Ursache, als ein unmögliches und ganz ungereimtes Wesen erscheinen müsse. Je vollkommener man aus dem ersten das zweite erkennte, desto deutlicher würde man das Unzuläßige der Folgerung einsehen: *Weil ein Gott kein Mensch*, oder nicht körperlich seyn kann, so kann ihm auch Individualität und Intelligenz nicht zugehören.

Wir besitzen aber, ungeachtet unserer Endlichkeit und Natursklaverey — oder scheinen wenigstens durch das Bewußtseyn unserer Selbstthätigkeit bey der Ausübung unseres Willens, ein *Analogon* des Uebernatürlichen, das ist des *nicht mechanisch wirkenden* Wesens in uns zu besitzen. Und da wir nicht im Stande sind, überhaupt uns einen möglichen *Anfang* irgend einer Veränderung, ausser einen solchen, welcher durch eine innere Entschließung oder Selbstbestimmung bewirkt wird, wirklich vorzustellen: so hat der bloße Instinct der Vernunft schon alle rohe Völker angetrieben, jede Veränderung, die sie *entstehen* sahen, als eine *Hand-*

lung zu betrachten, und sie auf ein lebendiges, selbstthätiges Wesen zu beziehen. Sie irrten, weil sie **unmittelbar** bezogen; aber doch weniger und auf eine unendlich verzeihlichere Weise als wir, wenn wir alles in Mechanismus auflösen wollen, und die ungereimte Forderung an das Princip des Mechanismus machen, daß es selbst einen Mechanismus zu Tage legen müsse, wenn man ihm Daseyn zugestehen sollte, weil unsere **deutliche** Vorstellung eines Dinges nicht über die Vorstellung seines Mechanismus hinausgeht. Dennoch gehört schon etwas Nichtmechanisches zu der Möglichkeit **einer Vorstellung überhaupt**, und kein Mensch ist im Stande sich das Princip des Lebens, die innere Quelle des Verstandes und Willens, als ein Resultat mechanischer Verknüpfungen, das ist, als etwas bloß **Vermitteltes** vorzustellen. Noch weniger kann **Causalität überhaupt** als etwas bloß **Vermitteltes**, oder auf Mechanismus Beruhendes gedacht werden. Und da wir nun von Causalität nicht die geringste Ahndung haben, ausgenommen **unmittelbar** durch das Bewußtseyn unserer eigenen Causalität, so sehe ich nicht, wie es

umgangen werden kann, überhaupt Intelligenz; und zwar eine allerhöchste reale, die nicht wieder unter dem Bilde des Mechanismus (S. Beylage IV. u. V.), sondern als ein durchaus unabhängiges, supramundanes und persönliches Wesen gedacht werden muß, als das erste und einzige Princip, als das wahre Urwesen anzunehmen.

Alles zusammengefaßt: Eine mögliche Vorstellung für uns ist allein diejenige, welche nach den Gesetzen unseres Verstandes hervorgebracht werden kann. Die Gesetze des Verstandes beziehen sich subjectiv und objectiv auf die Gesetze der Natur, so daß wir keine Begriffe, als Begriffe des bloß Natürlichen zu bilden im Stande sind, und was durch die Natur nicht wirklich werden kann, auch in der Vorstellung nicht möglich, das ist, denkbar machen können. So widersprechend es also ist, daß die Natur die Natur hervorgebracht habe, oder daß die Natur nach dem Laufe der Natur entstanden sey; eben so widersprechend muß es uns, die wir nur gemäß dem Satze des zureichenden Grundes, das ist, der Vermittelung, denken und begreifen können, vorkommen, daß die Natur wi-

der ihren Lauf, nämlich unvermittelt entstanden sey. Das Einschieben einer Intelligenz, sobald auch sie dem Satze des zureichenden Grundes, d. i. der Naturnothwendigkeit unterworfen wird, ändert nichts an der Sache, wie ich vorhin gezeigt habe. Hingegen verschwindet das Widersprechende sogleich, wenn man entdeckt, daß dem Uebernatürlichen das Natürliche war zum Grunde gelegt worden, und dieses unter jenem dennoch befaßt werden sollte.

Dieses wird noch auffallender, wenn wir uns erinnern, daß wir die erste Ursache der Veränderungen zugleich als die Ursache der Substanzen selbst erkennen mußten. Nun ist es schlechterdings unmöglich, daß wir uns von letzterem, nämlich wie ein Ding, auch der Substanz nach, zum Daseyn gelange, oder wie es nur ein solches Daseyn besitze, irgend eine Vorstellung machen; und weil dieses unmöglich ist, so muß die Vorstellung von einer Ersten, und unmittelbaren Quelle der Veränderungen ebenfalls unmöglich seyn. Verständen wir das Eine, so müßten wir nothwendig auch das andere verstehen. Da wir also von einem wirklichen

reellen Anfange weder Vorstellung noch Erfahrung haben, und es dem Wesen der Erfahruug, der Vorstellung und des Begriffes gerade zu widerspricht, daß die Erkenntniß eines wirklichen Anfanges, oder auch eines reellen Daseyns (der inneren Möglichkeit einer Substanz) in ihnen, oder durch sie gegeben werde; so ist die Frage: Ob die Welt angefangen oder nicht angefangen habe, eine von unserer Seite höchst unbesonnene und thörichte Frage; eine Frage, die entweder sich selbst nicht versteht, oder keiner Beantwortung werth ist. Denn daß die Welt nicht angefangen habe, was wir anfangen heissen, ist klar genug; weil sie sonst zugleich angefangen, und auch nicht angefangen haben müßte. Dasselbe gilt im andern Falle, wo die Welt von Ewigkeit her angefangen, also Nicht angefangen und doch angefangen hätte. Es sind dieses also nicht zwey entgegengesetzte Behauptungen, die sich einander wechselsweise aufheben; sondern der Widerspruch liegt in einer jeden insbesondere, und es ist nur Ein Widerspruch, welcher beyden gemein ist, und durch die Einsicht in seine Quelle vollkommen gehoben wird.

Ist dieser Widerspruch gehoben, (oder sey es auch nur geschlichtet, im Falle, daß man ihn für reel und unauflöslich halten wollte); so haben wir in Absicht des Uebernatürlichen, von dessen Daseyn wir gewiß sind, nur noch zu entscheiden, ob wir annehmen wollen, es sey ein blind actuoses Wesen, oder eine Intelligenz; und mir däucht, hier könnte uns die Wahl nicht schwer fallen.

Beylage VIII.

Seite 232. „Wie die Triebe, so der Sinn; „und wie der Sinn, so die Triebe. Nicht weise, „nicht tugendhaft, nicht gottselig kann sich der Mensch „vernünfteln: er muß da hinauf bewegt werden, „und sich bewegen; organisirt seyn, und sich or„ganisiren."

Ueber diese Stelle ist viel gespottet worden. Da ich auf dergleichen nirgend in dieser neuen Ausgabe Rücksicht genommen habe, so soll es hier am Schlusse noch weniger geschehen. Einer Vertheidigung bedarf diese Stelle nicht. Und sollte sie mehr Erläuterung, als im Zusammenhange schon gegeben war, bedürfen, so ist dafür an mehr als Einem Orte dieses Buches gesorgt. Ich gebe ihr eine Beylage bloß um eine treffliche Stelle von Garve

einzurücken, an die ich, da ich jene Worte schrieb, wirklich gedacht habe. Nie werde ich die Stunde, in der ich sie zum erstenmal las, vergessen. Die Empfindung, mit der ich sie hier einrücke, und indem ich mein Werk damit beschließe, sie mir gewissermassen zueigne, sey der Lohn meiner Arbeit.

Garve zu dem zweiten Buche des Cicero von den Pflichten:

„Wir sehen, daß unser Temperament, das heißt, die aus dem Körper, der Mischung unsrer Säfte, dem Zustande unsrer Nerven entstehende Fassung der Seele, einigen Tugenden günstig, andern hinderlich ist. Alle Arbeit an uns selbst, um uns vollkommener zu machen, läuft, — (da der Körper unser nächstes Object ist, welches immer auf uns wirkt, ohne welches wir nicht wirken können) darauf hinaus, daß wir unser Temperament, wo es fehlerhaft ist, zu überwinden, endlich ganz zu bändigen, und unserer Seele zu unterwerfen suchen. — Es ist ein Krieg, der auf Eroberung und ruhige Beherrschung abzielt. So lange der Geist, so lange seine Einsichten von dem was gut ist, seine Neigung

Gutes zu thun, zwar stark genug sind, den aus dem Körper und der Sinnlichkeit entspringenden Leidenschaften zu widerstehen, aber nicht stark genug, dem Körper selbst eine andere Stimmung zu geben, und dadurch die Ursachen jener Leidenschaften aufzuheben: so lange wird die Mühseligkeit des Streits sich unaufhörlich erneuern. Und da der Widerstand, welchen eine Kraft überwindet, der einzige Maaßstab ihrer Größe ist: so werden wir alle unsere Tugend hauptsächlich in diesem Streite suchen, nach diesem bey andern schätzen; und diejenige Vollkommenheit der Seele, welche sich, in Uebereinstimmung mit dem Temperament und den Umständen, auf eine leichte und uns angenehme Art äussert, werden wir nur mit Mühe, und durch vieles Nachdenken, für ähnliche Tugend anerkennen lernen. Das wirkliche Vermögen also, welches die Belohnung der Tugend seyn sollte, ist in dem einen Falle der Empfindung nach geringer, in dem andern seinem Ursprunge nach ungewisser.

„Glücklicher Weise werden die besten Beobachter der moralischen Welt, und die zugleich in sich den edlen Keim der Tugend haben, gewahr:

daß diese Pflanze, wenn sie emporwächst, auch schon hier nicht nur das Unkraut, von dem sie umgeben ist, dämpfen und überwachsen, sondern auch den Boden selbst verbessern könne. Unser Temperament, unsre sinnlichen Neigungen und Triebe, unser Körper selbst, können sich bis auf einen gewissen Grad durch die fortgesetzte Arbeit unsers Geistes umändern.

„O gesegnet sey auch selbst die Schwäche eines kränklichen Körpers, die mich öfter, wenn auch nicht deutlicher, als andere gelehrt hat, daß der Geist etwas über den Körper vermag. Ja ich weiß es aus eigener Erfahrung, daß die Anstrengung der Geisteskraft auch einen matten Körper unterstützen, und bis auf einen gewissen Grad beleben könne; daß hinwiederum, wenn die Seele ganz ruhig, ganz gelassen bleibt, das tobende Blut anfange sanfter zu fließen, die in Aufruhr gebrachten Lebensgeister niedersinken; und daß der Schmerz selbst, wenn er nicht zu heftig ist, der aushaltenden Geduld einer gegen ihn sich anstämmenden Seele weiche. — Zwar hat alles dieses sein Ziel; und wenn die Seele nach langer Entgegensetzung endlich sinkt, so stürzt auch die Last desto gewaltiger auf

sie zusammen. Aber bessere Menschen können mehr als ich. Wessen Herz schlägt nicht fröhlicher, wenn er den Ausdruck des Sokrates liest, er habe das Glück genossen, gewahr zu werden, daß er täglich besser werde. Menschen von dieser Art, (und ich glaube, daß es deren giebt) werden wissen, daß der Körper und seine Beschaffenheiten, ja selbst die äusseren Dinge, welche durch ihn wirken, sich bis auf einen gewissen Grad nach dem Modell der Seele abformen; daß — welche Ursachen es auch in der menschlichen Maschine seyn mögen, die den Zorn des einen, die Begierde des andern, weit über den Grad des Uebels oder des Guten hinaustreiben, welchen der sich selbst überlassene Geist würde in dem Gegenstande wahrgenommen haben; — daß, sage ich, der Einfluß dieser Ursachen nach und nach schwächer, oder mit jenen Urtheilen des Verstandes übereinstimmender werden könne; — daß der Lauf, die Absonderung der Säfte selbst, die allgemeine Uebermacht des denkenden und geistigen Wesens fühle."

Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings.

Hoc nimirum eſt illud, quod non longe a *gradibus Aureliis* haec cauſa dicitur: ob hoc crimen hic locus abs te, Laeli, atque illa turba quaeſita eſt. Scis quanta ſit manus, quanta concordia, quantum valeat in concionibus. Summiſſa voce agam, tantum ut judices audiant.

CICERO, *pro L. Flacco.*

Vorbericht.

Der Mensch empfindet ein natürliches Verlangen, seine eigene Denkungsart auch in andern zu finden, oder sie denselben einzuflößen; in den mehrsten Fällen erträgt er es geduldiger, wenn gegen seinen Vortheil gehandelt, als wenn wider seine Meynung geurtheilt wird. Je lebhafter und ausführlicher die Vorstellung von den Gründen unserer Meynung ist; je mehr unser Bewußtseyn nur das Bewußtseyn unserer Einsichten geworden: desto größer wird unser Widerwille gegen alles was sie zweifelhaft zu machen droht; denn unser Bewußtseyn selbst, unser ganzes Daseyn scheint dabey Gefahr zu laufen.

Eben so natürlich ist deßwegen die Verfolgung, welche derjenige erfährt, der mit Wahrheiten, die

herrschenden Lehrgebäuden zuwider laufen, auftritt. Diejenigen, welche ihn nicht fassen, verachten und höhnen ihn; sie begreifen nicht wie ein Mensch so wenig begreifen, so blind und so verkehrt seyn kann. Die andern ergrimmen, und zwar in demselben Maaße, wie sie ihre Wahrheit durch die entgegen gesetzten Gründe angegriffen, ihre Ueberzeugung minder oder mehr erschüttert fühlen *).

---

*) „Wir sehen allgemein, daß wenn in zwey Köpfen die überwiegenden Vorstellungen oder Vorurtheile ganz und gar verschieden von einander sind, die Vorstellungen des einen die in den anderen übergehen wollen, sich sogleich wieder heraus und davon machen, ohne darin eigentlich weder gutes noch böses anzurichten, und die ganze Wirkung welche diese Verschiedenheit hervorbringen kann, ist Mitleiden oder Verachtung, nachdem die Leute sind. Sind aber die Vorstellungen nicht so ungleichartig oder abstechend, so bringen sie mehr oder weniger in den andern Kopf hinein, und erschüttern einige der Begriffe welche sich darin befinden, indem sie sich mehr oder weniger mit ihnen vermischen, und solcher Gestalt die andern in Unordnung bringen. Die unangenehme Empfindung dieser Unordnung, das heimliche Gefühl der Möglichkeit, daß die überwiegende Idee, die Idee-Königinn selbst, mitten auf ihrem Throne Gefahr laufen könnte; dieses setzt die Leidenschaft in Bewegung: nicht die trägen Leidenschaften des Mitleidens, oder der Verachtung; sondern die Furien des Hasses, und der grausamsten Verfolgung."

Alexis oder von dem goldenen Weltalter, von Hemsterhuis.

Hiedurch aber darf sich niemand abschrecken lassen. Einigen Beyfall erhält die gründlich vorgetragene Wahrheit immer. Hie und da finden sich Köpfe, die, wenn kein äusserliches Interesse sie daran verhindert, wenigstens so viel davon aufnehmen, als sich mit ihren Grundsätzen, ihren Vorurtheilen oder Lieblingsmeynungen zusammen reimen läßt. Nicht von allen wird derselbe Theil, sondern beynah von jedwedem ein anderer gewählt, in Schutz genommen, und in einen Zusammenhang gebracht, der einen andern Zusammenhang aufhebt. So kommt nach und nach das Ganze in Umlauf, bildet sich aus und um, läutert und verbessert sich, und die Erkenntniß gewinnt allmählich Vollkommenheit und Fortgang.

Was meinen Spinoza und Antispinoza angeht: da ich in demselben größtentheils nur an vergessene Dinge erinnert, und andere nicht genug erwogene, wiewohl auch schon gesagte, bloß in neue Verbindungen gebracht habe; darauf aber nun der unerhörtesten Paradoxie beschuldigt werde: so kann es wohl nichts ungebührliches an sich haben, wenn ich

in der eben angeführten Geschichtswahrheit einigen Trost suche, und sie — nicht auf mich, sondern — auf die Begebenheit mit mir, rückwärts und vorwärts einigermassen beziehe.

Mag es demnach auch geschehen, daß nach der Erscheinung dieser Schrift das Geschrey an der Einen Seite sich verdopple, und an der andern nun erst recht ausbreche: endlich wird doch eine Stille kommen. Was auf diese Stille folgen muß, weiß ich mit der innigsten Gewißheit.

Unterdessen lasse ich mein Straußen-Ey im Sande ruhig liegen; Meißen und Aelstern werden es nicht zertreten; Staaren und Krähen es weder aufhacken noch auf die Seite bringen: seinen Inhalt zu offenbaren sey dem Lichte, das den Tag regieret, überlassen.

Düsseldorf den 19. April 1786.

Ego sane in ea opinione jam diu sum, neque egregiam sententiam unquam fuisse quae placuit populo, neque sapientiam vulgari majorem vulgo agnosci posse; quippe quam vel non intelligunt, vel intelligentes aequant.

Hobbes.

Die Leser dieser Schrift mögen am Ende derselben urtheilen, was mir leichter geworden: mich zu einer Rechtfertigung zu entschließen, oder sie wirklich darzulegen.

Nun ich endlich mich entschlossen habe zu reden: so begehre ich von Euch, denen allein ich mich hier, und ganz freywillig stelle — da ich wegen einer kindischen durch die niedrigsten Mittel unterstützten Anklage keinem mich zu stellen nöthig hätte — So begehre ich von Euch, Ihr Männlichen Denker, nicht ein geneigtes, sondern im Gegentheil, ein äusserst strenges Ohr; nicht ein gewogenes, sondern ein unerbittliches Herz.

Ich werde Urkunden darlegen, Facta zusammen stellen, und nirgend das heilige Siegel der Wahrheit vermissen lassen, dessen reiner Abdruck auf mei-

nem Briefwechsel, meinen Gegner so roth und so blaß gemacht hat.

Und so sey denn der Anfang meiner Vertheidigung, selbst eine Urkunde früherer Vertheidigung: ein Antwortschreiben, das ich schon am siebenten Nov. des verwichenen Jahrs, an Mendelssohns und meine gemeinschaftliche Freundinn, die ich hinführo Emilie nennen werde, abgehen ließ.

Liebste Emilie!

Das Beziehen meines Winterquartiers, und die damit verknüpften Unruhen, haben mich verhindert, Ihr Schreiben vom vier und zwanzigsten Oct. gleich mit der ersten Post zu beantworten.

Daß die öffentliche Erscheinung meiner Briefe an Mendelssohn Ihnen unangenehm auffallen würde, konnte ich voraussehen . . . . Die Vorwürfe aber, welche Sie mir machen, hatte ich — von Ihnen nicht erwartet, sondern ich sah ihnen nur in Bibliotheken, Monatschriften und andern öffentlichen Blättern entgegen.

„Unser Lessing," schreiben Sie, „mußte allerdings bey der Nachwelt nicht anders erscheinen „als er war; das heißt: Nicht als Deist, wenn „wir wissen, daß er ein Spinozist war; — aber „das ganze Detail eines freundschaftlichen Gesprächs, „u. s. w."

Hierauf antworte ich,

Erstlich. Das durch mich bekannt gemachte Gespräch war kein vertrauliches Gespräch im engeren Verstande. Das Auffallendste darin ist der Anfang, wo Lessing den Prometheus adoptirt. Bey diesem Auftritte war meine Schwester zugegen; und Wolke kam dazu, ohne daß Lessing darum seine Rede unterbrach oder sehr veränderte. Wolke bekam auch bey dieser Gelegenheit (wenn mein Gedächtniß mich nicht sehr betrügt) das Gedicht zu lesen. Ich könnte ähnliche Facta beybringen, wo Lessing in Gegenwart von Leuten, die gewiß nicht „die Vertrauten seines Kopfs und seiner Seele" waren, seinen Spinozismus zu Tage legte. Er verhehlte ungern seine Meynungen. Wenn er eine Maske vorhielt, so war es nicht um sich unkennt-

lich zu machen, sondern bloß um sich damit zu schützen; und es ärgerte ihn eben so sehr, wenn man die Maske für sein Gesicht ansah, als wenn man glaubte, er wolle sie im Ernst dafür gehalten wissen. Das aber lag tief in seinem Charakter, daß er von keinem Menschen, und von keinem Dinge der Narr seyn wollte. Niemand sollte ihn auslachen; am wenigsten er sich selbst: und er hätte geglaubt, sich selbst auslachen zu müssen, wenn er sich auf irgend eine Art zum Märtyrer befördert hätte.

Zweytens. Sehe ich nicht ein, wie man Lessing bey der Nachwelt als einen Spinozisten darstellen will, ohne irgend etwas, woraus. Nehmen Sie meinem Bericht die Theile, welche Sie gern unterdrückt gesehen hätten; was bleibt übrig, als eine Sage, der das Siegel der Geschichte, und der bestimmte eigentliche Inhalt mangelt? — Desto besser! werden Sie sagen; und, mit Ihnen, Mendelssohn. — So hat aber Mendelssohn vorher nicht gesprochen; und es ist sonderbar genug, daß seine Anfangs so heroische Philosophie nach und nach so zärtlich geworden ist, daß sie nun in alle Mäntel

eines frommen Betrugs sich einwickelt, um von dem rauhen Winde der Wahrheit, oder der Zugluft der Geschichte nicht verschnupft zu werden.

Im Jahre drey und achtzig schrieb er Ihnen: „Auch unseres besten Freundes Name soll bey der „Nachwelt nicht mehr und nicht weniger glänzen „als er es verdient. Die Wahrheit kann auch hier „nur gewinnen. Sind seine Gründe seicht, so die„nen sie zu ihrem (der Wahrheit) Triumph: sind „sie aber gefährlich, so mag die gute Dame für „ihre Vertheidigung sorgen. — Ueberhaupt setze ich „mich dann (wenn ich über Lessings Charakter „schreibe) ein halbes Jahrhundert weiter hinaus, „wo alle Partheylichkeit aufgehört haben, alle un„sere jetzige Tracasserie vergessen seyn wird." *) —

*) Ich habe diese Stelle in der ersten Ausgabe meiner Schrift S. 6. abgekürzt, weil ich von einer Privat-Correspondenz nicht mehr als durchaus nöthig war, und ich vor dem strengsten Richter verantworten konnte, mittheilen wollte. Da aber, nach Hrn. M. eigener Entscheidung (S. 57. seines Schreibens an Lessings Freunde) „der Richter alles in Händen haben muß, „was zur Streitsache gehört:" so werde ich nun von meiner Seite, was ich einzuliefern habe, mit pünctlicher Gewissenhaftigkeit darlegen.

Und nun — Wahrhaftig, ich wußte nicht ob ich meinen Augen trauen sollte, da ich in den Morgenstunden, nachdem ich die Vorrede gelesen hatte, das XIII. XIV. und XV. Hauptstück durchlief. Ich legte das Buch weg, und habe es bis diese Stunde noch nicht wieder in die Hand nehmen mögen. Heißt das, auf jede Gefahr der Wahrheit Zeugniß geben; oder, sie nach Willkühr seinem Eigendünkel unterwerfen? Offenbar wollte Mendelssohn, daß sie nicht an den Tag käme. Wenn ja etwas von ihr verlautet hätte, so sollte es nun wieder vertuscht, und allem künftigen Gerücht von ihr gesteuert werden. Darum, vermuthlich, wollte Mendelssohn auf meine Frage auch nicht antworten: Ob es nicht gut, und gerade in dem gegenwärtigen Zeitpuncte von Nutzen seyn würde, den Spinozismus in seiner wahren Gestalt, und nach dem nothwendigen Zusammenhange seiner Theile, öffentlich darzustellen? Denn gerade in dem gegenwärtigen Zeitpuncte war Mendelssohn eines leidlichen Spinozismus bedürftig, der zu einem noch leidlicheren Pantheismus geläutert, und dann im Falle der Noth Lessingen zugeschrieben werden könnte.

Von allem diesem — überhaupt, daß Mendelssohn die Sache drechseln, und nach seinem Sinne formen würde — war ich nicht ohne Ahndung. Lessingen und mich ihm aufs Gerathewohl überlassen wollte ich nicht; nicht mir das Heft aus den Händen winden lassen; nicht das Nachsehen und Nachlaufen haben. Mir ist Lessing, so wie er war, gut genug; ich schäme mich seiner nicht, sondern werde, so lange ich lebe, ihm als Freund treu und stolz zur Seite stehen. Mit dem geläuterten Pantheismus, den er zu seiner Genesung einnehmen soll, wäre er, nach meinem Urtheil, nur ein Halbkopf; und dazu will ich ihn nach seinem Tode nicht durch Mendelssohn erziehen lassen. Meine Wenigkeit möchte Mendelssohn mit seinen Knaben immer zu sich in die Schule nehmen, und an uns lieben Kindern sein Bestes thun; aber Lessing muß, so gut als Kant, zu Hause bleiben dürfen, und, so Gott will, nur von selbst in sich kehren.

Wie Sie fürchten können, liebe Emilie, daß bey diesem Anlasse, wenn er in eine Fehde ausgehen sollte, die Feinde Lessings und der Wahrheit

allein den Sieg davon tragen würden, ist mir unbegreiflich. Ich habe für dergleichen Aengstlichkeiten keinen Sinn; ich empfinde sie nicht und verstehe sie nicht. Lessing dachte hierüber gerade so wie ich. Sie wissen, daß er wünschte, man möchte den Bemühungen, speculative Wahrheiten gemeinnütziger, und dem bürgerlichen Leben ersprieslicher zu machen, einmal eine entgegengesetzte Richtung geben, und sich von der Praxis des bürgerlichen Lebens zur Speculation erheben. „Dort, dachte er, würde „untersucht, was unter dem Wahren brauchbar; „und hier, was unter dem Brauchbaren wahr wäre.“ *) — Es muß gar keine Wahrheit geben, wenn Lüge oder Bemäntelung zu etwas gut seyn kann.

Lessings Feinde gehen mich nichts an. Schrieb doch Mendelssohn selbst an Reimarus: „Mögen „die, welche draussen sind, sich betrüben oder freuen, „wir bleiben unbekümmert; wir wollen ja keine „Partey machen, u. s. w.“ — Ich, an meinem

*) Gespräche für Freymäurer, Vtes Gesp. S. 57.

Theile, bin von ganzem Herzen unbekümmert. Ich weiß, daß ich ein nützliches und verdienstliches Werk gethan habe, indem ich die eigentliche wahrhafte Philosophie eines Mannes wie Lessing, unverhüllt ans Licht stellte. — So wird auch jedermann, wenn gleich nicht in diesem Augenblick, wenigstens nach einiger Zeit urtheilen.

— — — —

Nach diesem Eingange nun zum Text, dem Schreiben des Herrn Mendelssohns an die Freunde Lessings. Ich werde mich, so viel ich kann, an den Faden der Geschichte halten, um mit geringerer Gefahr das Labyrinth von Hypothesen und Gedächtnißfehlern meines Gegners zu durchwandern.

Die erste Beschuldigung.

„Ich habe Herrn Mendelssohn die Nachricht, Lessing sey ein Spinozist gewesen, zugenöthiget; und zwar dergestalt, daß Mendelssohn wohl gesehen, man sey geneigt, Lessingen auf diese Weise den Proceß zu machen." (S. 8. u. 10.)

In meiner Schrift über Lessing und Spinoza wird die Sache folgender Gestalt erzählt:

„Die Wahrscheinlichkeit von der einen Seite, „daß mehrere von Lessings Spinozismus unterrich„tet wären; und die Gewißheit von der andern, „daß Mendelssohn davon nichts zuverläßiges be„kannt geworden, bewogen mich, letzterem einen „Wink darüber zu verschaffen.“

Ich hatte keine Abschrift von dem Briefe, worin ich zuerst meiner Freundin den Vortrag gethan und schrieb also obige Nachricht aus dem Gedächtniß. Die harte Beschuldigung in Mendelssohns Schrift aber, das Geschrey in allen Zeitungen von meiner Zudringlichkeit, da doch schwerlich ein Mensch lebt, der weniger zudringlich ist, als ich es von Kindesbeinen an gewesen bin, — der unangenehme Eindruck, den dieses auf mich machte, brachten mich nun auf den Gedanken, die Antwort meiner Freundin auf das Schreiben, wovon ich keine Abschrift hatte, nachzusehen, wo ich denn gleich hinter Mendelssohns Fragstücken folgende Worte fand: „Se-

„hen Sie, liebster Jacobi, dieß ist das Resultat „ihrer mitgetheilten Nachricht, die ich Mendelssohn „unmöglich verschweigen konnte, und davon Ihnen „auch das weitere mitzutheilen nicht gereuen darf. „Denn was würden Sie gesagt haben: wenn ein„mal M. mit dem, was er über Lessings Charakter „zu sagen denkt, zum Vorschein kommt, und von „ähnlichen wichtigen Dingen stände nichts darin? „Sie hätten sichs alsdann zum Vorwurf machen „müssen, die Sache der Wahrheit (denn die ists „am Ende mehr, als unsers Freundes) verstüm„melt zu haben."

So zudringlich bin ich gewesen!

Ob ich es in der Folge mehr geworden sey, wird sich zeigen. — Hier ist der Brief, mit dem ich mein erstes Schreiben an Mendelssohn, Emilien übersandte *).

---

*) Dieser Brief findet sich schon oben abgedruckt in der I. Abth. dieses Bandes S. 46. in der Note.

Zweite Beschuldigung.

„Die Erläuterung, die ich Herrn Mendelssohn, „gemäß denen von ihm mir vorgelegten Fragen, in „meinem Schreiben vom vierten Nov. 1783 gegeben, war in so vollem Maaß (S. 11.), daß er „jetzt nur noch besser einsehe, man sey geneigt, Lessingen auf diese Weise den Proceß zu machen, „und vollkommen überzeugt wird, die Nachricht von „Lessings Anhänglichkeit an Spinoza sey bloße „Anekdotenkrämerey *). Ich lasse in dieser Schrift „Lessing keinen gesunden Gedanken vorbringen, sondern nur hie und da einen gezwungenen Einfall, „der mehrentheils auf eine Gotteslästerung hinauslaufe — lasse ihn schlechte Verse, von abentheuerlichem Inhalt, eine wahre Armseligkeit, gut finden, so daß man durchaus seinen Scharfsinn und „seine Laune, seine Philosophie und seine Kritik „verkennt.“

---

*) Wenn man auf den Uebergang zu diesem Absatz, und auf den Conjunctivum Acht giebt, dessen M. sich in demselben bedient, so kann man nicht zweifeln, daß ich die Sache nehme, wie er sie genommen haben wollte.

Reimarus, ein Mann, den Herr Mendelssohn nicht weniger verehrte, als er von mir verehret wird; den er einen der gründlichsten Weltweisen dieser Zeit nennt, und ihm seine Morgenstunden zur Censur überschickte; von dem er in seinem Anhange *) sagt: Ich habe keinen philosophischen Freund, dem ich mehr Freymüthigkeit, Wahrheitsliebe und Beurtheilungskraft zutraute; dieser Mann, der auch mit Lessing seit langen Jahren eng verbunden war — dieser urtheilte über den von Mendelssohn so unbarmherzig gerichteten Aufsatz, wie folgt; und würde — ich kenne den Rechtschaffenen — sein Urtheil auch noch heute nicht zurück nehmen.

Aus einem Briefe von Emilie.

Freytag, den vierzehnten Nov. 1783.

„So gern ich es gewollt, mein lieber Jacobi, „so hab' ich es nicht möglich machen können, die-

*) S. 77. des Schreibens an die Freunde Lessings; in einem Briefe vom vier und zwanzigsten May 1785. an unsere gemeinschaftliche Freundin. Von diesem Briefe, von dem S. 81.

„sen Brief schon am Montage fortzuschicken . . .
„. . . Dafür kann ich Ihnen aber auch jetzt meines Bruders Gedanken über Ihr Gespräch mit „Lessing und das Ganze mittheilen. Er findet das „Gespräch höchst interessant; ist, im philosophischen „Verstande, äusserst davon erbaut; sagt, wie ich, „es wäre als ob man sie beyde wirklich reden hörte, mit alle dem Scharfsinn und eigenthümlicher „Laune. Er ist völlig überzeugt, daß Lessing dem „System zugethan war, worüber Sie mit ihm disputirt, und erinnert sich . . . . . . Mein Bruder „hat dieses mit ein paar Worten an Mendelssohn „zu meinem Briefe geschrieben, und schließt mit „diesen Worten: —

„Was soll ich sagen? Die Neigung zur „Paradoxie alles zu behaupten oder zu bestreiten, „macht endlich Zweifelsucht eingewurzelt, und dagegen das klare *Judicium veri et falsi* verlieren. . . . . ."

„Daß übrigens Lessing sich weder gegen mei-

---

des Anhangs gesagt ist: daß er mir, „wie zu vermuthen," abschriftlich mitgetheilt worden, habe ich nie eine Sylbe gesehen.

„nen Bruder noch gegen Mendelssohn je deutlich „über jenes System geäussert, kommt wohl daher, „weil er beyder Art zu denken kannte, die sie bey „ihrer Wahrheitsforschung das Paradoxe eben so „sehr vermeiden läßt, als L. es behülflich auf sei„nem Wege zu halten schien. Er hätte da manchen „Schritt vor und zurück thun müssen, um die „Starrköpfe neben sich zu behalten, und das war „L. Sache nicht. Aber auf so eine Art, wie Sie „mit ihm disputirten, das mocht' er wohl; das „war beydes seinem Geist und seiner witzigen Laune „recht. Ich kann mir vorstellen, wie Ihr Salto „mortale ihn gefreut hat, und ich weiß aus sei„nem Munde, wie lieb er Sie seit Ihrer persön„lichen Bekanntschaft hatte."

Nach diesem Zeugnisse eines würdigen, geistvollen Mannes, wollen wir auch Herrn Mendelssohn selbst hören.

Emilie an Jacobi, den fünften Dec. 1783.

Vor zwey Posttagen, mein lieber Jacobi, empfing ich einen vorläufigen Brief von unserem

Mendelssohn. Daß ich Ihnen nicht sogleich davon Nachricht gegeben, daran ist eine kleine Unpäßlichkeit Schuld; und daß ich Ihnen den Brief nicht selbst schickte, mein Bruder, den ein großer Theil des Briefes anging, und der ihn deßfalls nicht missen wollte.

M. gesteht zuerst aufrichtig, daß er Sie mißkannt habe, indem er „statt eines Liebhabers der „Philosophie, einen Mann gewahr werde, der das „Denken zu seinem Hauptgeschäft gemacht, und „Kraft genug besitze, sich vom Gängelbande los zu „reissen, und seinen eigenen Weg zu gehen. Es „leuchte aus dem Gebäude, das Sie sich ganz auf „eigene Kosten errichtet, so viel philosophischer Scharf„sinn hervor, daß er gar wohl begreife, wie L. „dafür hätte eingenommen werden, und für den „Erbauer desselben ein unumschränktes Zutrauen ge„winnen können. — Sie hätten vor der Hand sei„nen Fragen vollkommen Genüge gethan, wären „berechtigt über ihn ungehalten zu seyn, und er, „bereit Sie um Verzeihung zu bitten — — Da „indeß Ihr Aufsatz verlange, daß er ihn noch ein-

„mal bey mehrerer Muße und Anstrengung durch„ginge, so bittet er mich, ihn bey Ihnen zu ent„schuldigen, daß er sich Zeit ließe, Ihr Schreiben „zu beantworten. Ehe er über L. Charakter schriebe, „werde er über eines und anderes in Ihrem Auf„satze sich noch Erläuterungen ausbitten. Für jetzt „sey es ihm ganz unmöglich, weder an Lessing noch „an Spinoza anhaltend zu denken. Er wolle es „lieber spät als schlecht thun: alsdann aber solle „es hauptsächlich von Ihnen und unserem gemein„schaftlichen Rath abhängen, welcher Gebrauch von „dieser Unterhaltung mit L. zu machen sey."

„Er, für sein Theil," fährt er fort, „wäre „noch immer dafür: daß es nöthig und nützlich „sey, die Liebhaber der Speculation treulich zu war„nen, und ihnen durch eclatante Beyspiele zu zei„gen, welcher Gefahr sie sich aussetzten, wenn sie „sich derselben ohne allen Leitfaden überließen. — „Es mögen alsdann, die draussen sind, sich drüber „freuen oder betrüben, wir bleiben unbekümmert*);

*) „Bezieht sich auf das Schreiben von meinem Bruder," setzte Emilie an den Rand.

„wir wollen ja keine Partey machen, nicht anwer-
„ben, nicht herüber locken, und würden ja zu Ver-
„räthern an der Fahne selbst, zu welcher wir ge-
„schworen, sobald wir anwürben und Partey ma-
„chen wollten.“ —

Sehen Sie, liebster Jacobi, dieß ist ein voll-
ständiger Auszug aus Mendelssohns Briefe, so weit
er die Sache von Lessing und Spinoza angeht.

— — — —

Man sieht, daß Reimarus schon damals, bey
der Uebersendung meines ersten Schreibens an Men-
delssohn, der Meynung gewesen, es sey besser,
wenn Lessings Spinozismus nicht öffentlich bekannt
werde. Er fürchtete von den verschiedenen Gattun-
gen unphilosophischer Köpfe, von Frömmlern und
Witzlingen, eine unedle Schadenfreude, und vielleicht
noch andere schlimme Folgen. Mendelssohn wider-
spricht ihm, winkt auf die eigene Bemerkung seines
Freundes, wie das Judicium veri et falsi verloren
gehe, zurück, und bleibt dabey: „daß es nöthig
„und nützlich sey, die Liebhaber der Speculation

„treulich zu warnen, und ihnen durch eclatante „Beyspiele zu zeigen, welcher Gefahr sie sich aus„setzten, wenn sie sich derselben ohne allen Leit„faden überließen." — Dieß sey das wichtigste, dringendste: „Es möchten alsdann die, welche drauf„sen wären, sich darüber freuen oder betrüben, „u. s. w."

So schrieb, so äusserte sich Mendelssohn über einen Aufsatz, „der ihm die Erläuterung in vollem „Maaße gab, es wäre mit der Nachricht von Lef„sings Anhänglichkeit an Spinoza bloße Anekdoten„krämerey;" über einen Aufsatz, aus dem er nur noch deutlicher erkannte, „daß es darauf angesehen „wäre, Lessingen auf diese Weise den Prozeß zu „machen." — Er hat nicht aus einer so verächtlichen Angabe, aus einer so albernen Geschichte, ein eclatantes Beyspiel ziehen, und die Liebhaber der Speculation treulich warnen wollen — Dergleichen Treuherzigkeiten seyen nur meine Sache; ich sey der Mann, der gegen die Speculanten zu Felde ziehe, und ihnen einen Leitfaden aufdringen wolle; ich habe Lessingen, und Mendelssohn, und Hemster-

huis, und Reimarus, und meine Freundin zurecht bringen wollen; gehe offenbar darauf aus, meine Nebenmenschen zu bekehren, und — nehme mich dabey, im Fall der Noth, wie der Patriarch im Nathan, u. s. w. u. s. w.

Aber die Sache muß sich noch besser aufklären. Ich fahre fort.

Aus einem Briefe von Emilie.

den zweiten April 1784.

Was aber sagen Sie zu Diez Leben des Spinoza? Nicht wahr, Sie haben sich darüber, so wie wir, geärgert? L. J., was will aus allem Denken, aus aller Wahrheit werden, wenn solche Paradoxieen mehr in Gang kommen? Denn was greifen die Nichtdenker eher auf, als Paradoxieen, glänzende Irrthümer, von irgend einem großen Manne glänzend vorgetragen? Ich muß es Ihnen gestehen, mein Bruder ist durch diese Geburt von Diez sehr dahin gebracht, daß Mendelssohn Lessings Spinozismus der Welt so sehr verhehle, als die Heiligkeit der Wahrheit es immer verstattet. Denn

was würde vollends ein Beyspiel, wie das von Lessing, der Schaale für einen Ausschlag geben? Ich zittere vor den Folgen. Wie groß, wie klein ist der Mensch in seinem Denken!

— — — —

Eines andern Briefes, den ich etwas länger als drey Monate nachher, von meiner Freundin erhielt, habe ich in meiner Schrift über die Lehre des Spinoza S. 51. der 1sten Ausgabe (in der ersten Abth. dieses Bandes S. 98.) gedacht, und den Erfolg erzählt.

Von dem Briefe des Herrn Mendelssohn, der, sehr unerwartet, mich zu Hofgeismar überraschte, ist in der 1sten Ausgabe der genannten Schrift S. 52. u. 53. nur der Schluß mitgetheilt worden. Das fehlende mag hier seine Stelle finden *).

Dritte Beschuldigung.

„Ich habe gesagt, M. sey über die Nachricht, „daß Lessing ein Spinozist gewesen, erstaunt; und

*) Dieser Brief ist, als ein wichtiges Actenstück, schon in der 2ten Ausgabe S. 76. f. vollständig mitgetheilt worden, und oben S. 101. f. in der 1sten Abth. dieses Bandes zu lesen.

„er war nicht erstaunt: diese Entdeckung konnte „bey ihm in Wahrheit keine Bewegung von dieser „Art verursachen, denn:

„1.) Er wußte, daß es auch einen geläuterten „Spinozismus gebe . . . und daß Spinoza, seiner „speculativen Lehre ungeachtet, ein orthodoxer Jude „hätte bleiben können, wenn er nicht in andern „Schriften das ächte Judenthum bestritten, und sich „dadurch dem Gesetze entzogen hätte. Die Lehre „des Spinoza komme dem Judenthum offenbar weit „näher, als die orthodoxe Lehre der Christen.“

„2.) Er wußte, daß Lessing in seiner frühe„sten Jugend dem Pantheismus geneigt gewesen, „und solchen mit seinem Religionssystem nicht nur „zu verbinden gewußt, sondern auch die Lehre des „Athanasius daraus zu demonstriren gesucht hätte*).

*) Und das in vollem Ernst? Und Mendelssohn glaubte das in vollem Ernst? Mendelssohn hielt (S. 7. seines Schreibens), dieser Pantheistischen Demonstration wegen, unsern Gotthold Ephraim Lessing für einen strengen Anhänger des Athanasius? Und Lessing, der sich dafür halten ließ, hatte

„— Die Stelle aus einem jugendlichen Aufsatze,
„u. s. w.“

„Die Nachricht also, daß Lessing ein Spinozist „sey, konnte für Herrn Mendelssohn weder erstaun„lich noch befremdlich seyn. Aber höchst unange„nehm war ihm der Antrag von Seiten des Herrn „Jacobi. Im Grunde hatte er Herrn Jacobi nie „gekannt. Er wußte von seinen Verdiensten als „Schriftsteller; aber im metaphysischen Fache hatte „er nie etwas von ihm gesehen. Auch wußte er „nicht, daß er Lessings Freundschaft und persön„lichen Umgang genossen habe. Er hielt also die „Nachricht für eine Anekdote, die ihm etwa ein „Reisender möchte zugeführt haben u. s. w. (S. 8. „und 9.) — Sie war ihm also höchst unwillkom„men, die Aeusserung des Herrn Jacobi, und er „drang auf nähere Erklärung, wie? bey welcher „Gelegenheit? und mit welchen Ausdrücken Lessing

den, der ihn in vollem Ernste dafür hielt, auf keine Art zum besten? — Zuverläßig nicht! — Und der Israelite, in dem kein Falsch ist, wird doch nicht etwa selbst mit dieser Anekdote seine Leser nur zum besten haben?

„seinen Spinozismus zu erkennen gegeben? Die „Fragen, die er Herrn Jacobi vorlegte, seyen viel„leicht etwas zu lebhaft ausgedrückt; aber doch „der Sache angemessen und ohne Empfindlichkeit. „(S. 10. u. 11.)"

Die zwey Hauptgründe von dem Nicht-Erstaunen meines Gegners beruhen auf einer unaufhörlichen unverantwortlichen Verwechselung der wirklichen Lehre des Spinoza, wie sie unwiderleglich (nicht unwidersprechlich) aus seinen Schriften dargethan werden kann; mit der willkührlich ersonnenen, und von Herrn Mendelssohn, ohne allen andern Beweis, als sein *αυτος εφα*, vorgetragenen Lehre eben dieses Mannes. Diese unablässige Verwechselung ist die wahre goldene Hüfte des Meisters, deren Metall vor allen Dingen geprüft werden muß. Meine Briefe über die Lehre des Spinoza sind zu einer solchen Prüfung vollkommen hinreichend, und sie ist durch die von Herrn Mendelssohn selbst nunmehr bekannt gemachten Erinnerungen noch um ein merkliches erleichtert worden. Nur aus einem solchen platterdings erdichteten —

(nicht einmal erschlichenen) Spinozismus, konnte jener Pantheismus von ganz eigener Erfindung geläutert werden, der zu Lessings Kopfe gerade so paßt, wie der Eifer für die Lehre des Athanasius. Der unsterbliche Bibliothekar Gotthold Ephraim Lessing wußte wohl, daß sich aus dem Spinozismus eben so wenig ein Pantheismus läutern läßt, als aus klarem Wasser trübes, und daß sich die Sache gerade umgekehrt verhalte.

„Daß er aber Herrn Mendelssohn höchst un„angenehm war, der Antrag (wie er es nennt) von „meiner Seite — dieses gesteht er" — und dieß begreife ich vollkommen. — Aber warum schlug er ihn denn nicht von der Hand? Ich, an seiner Stelle — der ich doch lange nicht so gewohnt bin vornehm zu thun, ich hätte von meiner Seite geantwortet: Anekdötchen! und damit gut.

„Im Grunde hatte Herr Mendelssohn mich „nie gekannt" — Nicht doch! Er kannte mich nur zu gut, und das allein ist zu verwundern, von Seiten eines so wahrhaften Mannes, daß er am

Schlusse seiner Fragen die Schmeicheley anbrachte: „er sey von mir" (den er im Grunde nie gekannt hatte) „vest *) überzeugt, daß ich sowohl Lessing „ganz verstanden, als auch von einer so wichtigen „Unterredung jeden Umstand im Gedächtniß behalten „haben würde." Was brauchte er mir dergleichen weiß zu machen, und vollends meinen armen Kopf zu verrücken?

„Herr Mendelssohn wußte von meinen Ver„diensten als Schriftsteller, aber im metaphysischen „Fache hatte er nie etwas von mir gesehen. Auch „wußte er nicht, daß ich Lessings Freundschaft und „persönlichen Umgang genossen hätte."

Die Schrift: Etwas was Lessing gesagt hat, hatte Herr Mendelssohn wenigstens gesehen, denn er hatte Bemerkungen darüber aufgesetzt; auch dem Verfasser Richtigkeit des Urtheils und selbst Tiefsinn beygemessen **). Er hatte Antheil

---

*) Das Wort vest steht in der Handschrift.

**) Diese Bemerkungen wurden mit Mendelssohns Genehmigung mir mitgetheilt. Ich verband mit seinen Einwürfen die

an den Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift, und war mit meinen Erinnerungen *) dagegen zufrieden gewesen. In diesen Erinnerungen steht eine ziemlich lange Note **) über Lessings Paradoxie, die einer Anmerkung von Mendelssohn über eben diese Paradoxie, in den Gedanken Verschiedener, einigermassen widerspricht, und den Mißverstand, der meinem Freunde jenen Vorwurf zugezogen, wegzuräumen sucht. Meine Erklärung muß Herrn Mendelssohn nicht unrichtig geschienen haben, daß sich dieselbe Ansicht in den Morgenstunden (S. 275. f.) wieder findet.

---

eines andern würdigen Mannes, und schickte den Aufsatz einem gemeinschaftlichen Freunde, der ihn, meinem Wunsche gemäß, mit Mendelssohns Bewilligung, unter dem von ihm gewählten Titel: Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift, in dem deutschen Museum Januar 1783. abdrucken ließ. (Vergl. oben den 2ten Band S. 389. folgg.) Von den Worten an (S. 398.): „Auch geht unser Verfasser über alles dieß „sehr schnell hinweg" — gehört alles Mendelssohn bis ans Ende.

*) Deutsches Museum, 1783. Februar. S. 98. (Vergl. oben den 2ten Band S. 400. ff.)

**) S. 101.

Genug hievon. Herr Mendelssohn konnte dieß alles, auch was ihm Emilie mündlich gesagt, schon vergessen haben. Sechs Monate, die seitdem verstrichen waren, sind eine lange Zeit, und er wußte nun nicht mehr, was er von meiner Freundschaft und persönlichen Bekanntschaft mit Lessing gewußt hatte.

„Sie war ihm also höchst unwillkommen, meine Aeusserung, und er drang auf eine nähere Erklärung, wie? bey welcher Gelegenheit? und mit welchen Ausdrücken Lessing seinen Spinozismus zu erkennen gegeben? Die Fragen, die er mir vorlegte, wären vielleicht etwas zu lebhaft ausgedrückt; aber doch der Sache angemessen, und ohne Empfindlichkeit."

Ich sehe keine Spur von Lebhaftigkeit in diesen Fragen; auch eben keine Empfindlichkeit; aber angemessen — sind sie einzig und allein der Unbekanntschaft meines Gegners mit den Schriften des Spinoza. — Auch ich erstaunte nicht; war nicht sehr befremdet, denn ich hatte Herrn Mendels-

sohns Dialogen über den Spinoza lange schon gelesen *).

Sollte ich dem verdienten, und von so mancher Seite ehrwürdigen Manne Unwissenheit vorwerfen — Unwissenheit, und zwar von der derbsten Gattung in einer Sache, über die er mit so vieler Selbstgenügsamkeit Fragen vorlegte? Oder sollte ich mit feinem Hohne zu ihm kommen? Mir ziemte keines von beiden, und so ergriff ich das Mittel, mich selbst als den Beleidigten anzusehen, und machte Vorwürfe. Jeder, der mit den Schriften des Spinoza bekannt ist, und die Mendelssohnschen Fragen gelesen hat, mag urtheilen, ob mein Fall ein anderer als der hier angebene seyn konnte; ob ich sie lebhaft, oder nur lächerlich finden mußte.

Vierte Beschuldigung.

„Ich gehe offenbar darauf aus, meine Neben„menschen, die sich in der Einöde der Speculation

---

*) Verschiedene Stellen meines ersten Briefes an Mendelssohn beziehen sich auf diese Dialogen. Mendelssohn brauchte ich

„verloren haben, auf den ebenen und sichern Pfad „des Glaubens zurück zu führen. Dahin zielen „alle meine Unterhaltungen mit Lessing; dahin auch „mein Briefwechsel mit Hemsterhuis, und der mit „Emilien und Mendelssohn."

„Was zuvörderst Lessing betrifft" — sagt Herr Mendelssohn: „so glaubte Jacobi vielleicht selber nicht, daß ihm dieser ein sonderliches Geheimniß anvertrauet hätte; sondern hielt ihn vielmehr für einen Mann (es ist nothwendig, dieses sorgfältig ausgemahlte Bild hier von neuem auszustellen) „von „unstäten Grundsätzen, der bald dieses, bald jenes, „heute den Theismus, morgen Atheisterey, und „vielleicht Tages darauf Aberglauben, mit gleichem „Scharfsinne zu behaupten das Talent hat; der „auch seine Behauptungen niemals zu verheimli„chen sucht: sondern so, wie sie ihm die Laune, „oder der Geist des Widerspruchs eingiebt, auch „öffentlich zu erkennen zu geben kein Bedenken

---

nicht darauf zu verweisen; und andere darauf zu verweisen, deuchte mich bey der ersten Ausgabe meiner Schrift nicht schicklich.

„trägt. Er hielt ihn für einen irrigen in seinen „Subtilitäten verlorenen Sophisten, der Wahrheit „und Irrthum in gleichem Lichte oder in gleicher „Dunkelheit erblickt, dem am Ende Witz so viel „als Philosophie gilt, und dem, wenn er in der „Stimmung ist, Gotteslästerung Stärke des Gei„stes zu seyn scheint. (S. 21 — 23.)"

Meisterhaft! Man nehme das unmittelbar folgende hinzu, wo es heißt: „Als geschickter Arzt hätte Jacobi es gewagt, das Uebel Anfangs etwas zu verschlimmern — hätte Lessingen tiefer hinein in die Irrgänge des Spinozismus geführt; ihn verleitet in die dornichten Hecken des Pantheismus" — Und dann, (S. 18.) die vorbereitenden Worte. „Er (Jacobi) klagt endlich diesen seinen Freund an, ohne von dem Vergehen desselben einen andern Zeugen anführen zu können, als seine eigene Person. Seine eigene Person; indem er gesteht Mitschuldiger gewesen zu seyn; ja sogar den wichtigsten Antheil an der Sache gehabt, und seinen Freund mehr verleitet, als auf unrechtem Wege gefunden

zu haben *). Er ist endlich vorsichtig genug, sich selbst eine Hinterthüre zum Rückzuge offen zu halten, durch welche er dem Atheismus entläuft" —: Man nehme dieß zusammen, und zweifle noch, wer in dem so sorgfältig ausgemahlten Bilde getroffen seyn soll. Der Mann, wofür ich Lessingen gehalten haben soll — der bin ich selbst. Das ist mein esoterischer Charakter; und der eines Gläubigen, nur mein exoterischer.

Ich muß gestehen, diese esoterische Hypothese meines Gegners hat vor seiner exoterischen einen großen Vorzug. Sie empfiehlt sich durch eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit, die mehr aus Entwickelung hervorzugehen, als sich aus Erdichtung

*) „Denn alle Vernunftgründe in der Unterredung fallen, nach S. 15., auf das Antheil des Herrn Jacobi. Dieser vertheidige den Spinozismus mit allem Scharfsinne, dessen dieses System fähig seyn mag." — (Darum sey wahrscheinlich die Rolle Lessings nur erdichtet; höchst ungeschickt erdichtet: „Denn „wie Lessing hier erscheint, ist er nur ein schaaler Atheist; nicht „aus der Schule eines Hobbes oder Spinoza, sondern irgend „eines kindischen Witzlings, der sich eine Freude macht, das „mit Füßen von sich zu stoßen, was seinen Nebenmenschen so „wichtig und so theuer ist." S. 14.)

und verschobenen Umständen mürbe und brüchig zu entspinnen scheint. Vermuthlich würde sie auch die herrschende ausdrücklich geworden seyn, wenn ihre unverholene ausführliche Behauptung mit der Menschenfreundlichkeit eines Mendelssohns verträglich gewesen wäre. In dieser Absicht ist der letzte Wille meines Gegners in der That ein Meisterstück der Kunst. Jeder kann, nach der Ansicht die er hat, nach seiner Denkart und Gemüthsbeschaffenheit, nach seinen Vorurtheilen und Neigungen, mich auf seine eigene Art, nach Belieben, so hassenswürdig und abscheulich finden, als es ihm gefällt. Selbst für diejenigen ist gesorgt, die es sich nicht möchten ausreden lassen, daß ich die Wahrheit geschrieben habe. Sie finden gleich auf der zwölften Seite, was alsdann von mir zu halten sey. Eine wirklich schöne und rührende Stelle. — Nach S. 17. habe ich in diesem Fall „ein Bekenntniß, das mein „Freund in meinen Schooß niederlegte, dem Pu„blicum verrathen. Mein Freund macht mich in „den letzten Tagen seines Lebens zum Vertrauten „seiner Schwachheit" (Schwachheit?) „und ich „suche damit dessen Andenken bey der Nachwelt zu

„brandmarken" (zu brandmarken? suche damit zu brandmarken!) „Ich klage endlich diesen Freund an„ (klage an?) u. s. w." — Aber von dem allem glaubt mein Gegner selbst am Ende nichts; es ist bloß Hypothese, wie der Patriarch im Nathan sich ausdrückt, die man sich etwa so erdenkt, um pro und contra zu disputiren — Hypothese, die nicht gelten soll. Der gutmüthige Weise will mich durch eine Hinterthür entschlüpfen lassen, und mir das Glaubensfähnlein in die Hand geben, das ich immer an eine solche Hinterthüre zu lehnen pflege, um durch sie damit dem Atheismus zu entlaufen, und dann hinter mir zuzuschlagen (S. 18.). — Das Gericht, für einen Gotteslâugner erkannt zu werden, dem ich durch die Herausgabe meiner Schrift nicht zu entgehen brauchte; das soll auch jetzt nicht — (etwa gar doppelt und dreyfach?) über mich kommen. Nein, ich soll entrinnen. Doch wehe mir, wenn ich die Wohlthat ausschlage; wenn allein ich meine Ohren dem Sapienti sat! verstopfe, und auf das Patriarchisch freundliche Wort: „Ein Problema?" — nicht antworte: „Ein Problema!"

Aber die Sache buchstäblich genommen, und ich würde nur beschuldigt, Lessing für den Mann nach jenem Bilde gehalten zu haben, nicht weil ich selbst dieser Mann gewesen, sondern weil ich es nicht gewesen: Wo ist in meiner Geschichtserzählung auch nur die geringste Spur davon? Alles ist vielmehr dawider, Anfang, Mittel und Ende; Alles, Alles! Man sehe im Gegentheil in Emiliens Briefe vom vierzehnten Nov. 1783, was an Mendelssohn Reimarus über Lessing schrieb; und, im folgenden Briefe, was Mendelssohn antwortete. Hier möchten sich eher, wenigstens die Grundzüge zu dem Bilde finden. Und das schüttet mir, der ich nicht den entferntesten Anlaß dazu gab, der ich überall als Mitschuldigen mich so offenherzig darstellte — das schüttet mir der gute Mann nun weislich in die Schuhe!

Hingegen bin ich geständig, nicht geglaubt zu haben, und auch noch nicht zu glauben, daß Lessing sich gegen gar keinen andern Menschen herausgelassen haben würde, wie er gegen mich sich herausließ; daß er mir eine Schwachheit gebeichtet;

ein Bekenntniß in den Schooß gelegt habe — und wie es in der Pfaffensprache weiter lauten mag. Ich habe die Vermuthung geäußert, daß mehrere von seinem Spinozismus wüßten, und bin überzeugt, daß er nicht minder offenherzig gegen jeden Mann von Ehre gewesen seyn würde, den er eben so vertraut mit dem System, welches er für das älteste und vesteste hielt, und mit einer ähnlichen Anlage, sich in jede Sinnesart hineinzudenken, gefunden hätte. Seine Gewogenheit gegen mich gründete sich auf diese Anlage, die er bey Niemand so natürlich angetroffen haben wollte. Lessing haßte alles schnöde, unwillige Wegwerfen; dem παν in seiner Seele war ein weibischer Ekel, über alles ekelhaft, und er verachtete den Mann, bey dem er diesen Ekel bis zum Abscheu steigen sah.

Nicht weil er einen solchen Ekel, oder gar einen solchen Abscheu von seinem Freunde Mendelssohn befürchtete, verschwieg er ihm seine geheime Meynung — sondern aus einer Ursache, die uns Mendelssohn selbst in der Vorrede zu den Morgenstunden, und in dem Briefe an mich vom ersten

Aug. 1784 vor Augen legt. Mendelssohn hatte sich in die Leibnitz-Wolfische Philosophie allein, ganz hinein gedacht, und war steif darin geworden. Damit entschuldigte ihn auch Lessing in Absicht des tautologischen *) Beweises vom Daseyn Gottes — er entschuldigte ihn mit dem was er mir vorhin, und auf das erste Wort schon zugegeben hatte, daß Mendelssohn zwar ein heller, richtiger, vorzüglicher, aber kein metaphysischer Kopf sey. Mendelssohn brauchte Philosophie, fand was er brauchte in der herrschenden Lehre seiner Zeit, und hielt sich daran. Andern Systemen nachzuforscher, sie einzusaugen, und in Saft und Blut zu verwandeln, hatte er weder Beruf noch Lust. Ihm mangelte jener philosophische Kunsttrieb, der gerade der auszeichnende eigenthümlichste Charakter Lessings war.

Herr Mendelssohn fährt fort: „Unser Freund „(Lessing), der die ehrliche Absicht des Herrn „Jacobi gar bald mochte gewittert haben, war

*) S. Kants Kritik der reinen Vernunft.

„schalkhaft genug, ihn in der Meynung, die er von „ihm gefaßt hatte, zu bestärken.“ — (In dieser schönen Meynung, die ich von ihm gefaßt hatte, wollte Lessing mich bestärken! So schalkhaft macht diesen Sokrates sein Xenophon und Plato) — „Theils auch kann er an dem Scharfsinne Ver„gnügen gefunden haben, mit welchem Jacobi die „Lehre des Spinoza vorzutragen und zu vertheidigen „wußte. Sie wissen, daß unser Freund mehr Ver„gnügen fand, einen ungereimten Satz mit Scharf„sinn behaupten, als die Wahrheit schlecht verthei„digen zu hören. Er spielte daher vollkommen „den aufmerksamen Schüler, u. s. w.“ (S. 24. und 25.)

Man begreift nicht recht, wie mich Lessing in der Meynung, die ich von ihm gefaßt hatte, bestärken, und zugleich den aufmerksamen Schüler vollkommen spielen konnte. Er mußte wohl sehr schalkhaft seyn, wenn er das konnte. Doch mit dergleichen Widersprüchen scheint Herr Mendelssohn nur die Absicht zu haben, mir die Hände recht voll zu thun zu geben. Ich halte mich aber an der

durch äussern und innern Zusammenhang exoterisch genug gewordenen — esoterischen Hypothese meines Gegners, nach welcher Lessing nicht den Gläubigen, sondern den Atheisten zum besten hatte — und frage: wo spielt in meiner Erzählung Lessing den aufmerksamen Schüler — und noch gar vollkommen? Wo spielt er in derselben nicht vielmehr den Meister, nicht den Mann von Würde, der seinen jüngeren Freund ohne viel Umstände in die Prüfung nimmt, ihn an allen Seiten ausforscht, und in dieser Absicht dem Gespräch, mit der ihm eigenen Laune und Geistesbehändigkeit, die glücklichsten Wendungen verschafft? Alle die Lessingen gekannt haben, und die Wahrheit reden wollen, versichern, daß sie Lessing zu sehen und zu hören glauben. Dergleichen Urtheile habe ich nicht erst vernommen, seit meine Schrift öffentlich bekannt geworden. Der Aufsatz, wovon die Rede ist, war damals schon zwey Jahre alt, und ist unterdessen in mehr als einer sehr guten Hand gewesen.

Weiter! „Daher,“ sagt Herr Mendelssohn, „wußte auch ich, ob ich gleich sein vertrautester

„Freund war, von diesem grossen Geheimnisse nichts „wissen;“ (dieser Umstand ist Herrn Mendelssohn wirklich doch zu nahe gegangen) „darum konnte „auch Gleimen kein Antheil an dieser metaphysischen „Comödie gegeben werden. Der offene jovialische „Gastfreund, dem die Philosophie und die Laune „seines Gastes nicht unbekannt war, würde der „Schäkerey bald ein Ende gemacht haben. Daher „auch endlich die gezwungenen Einfälle und Platt„heiten, das Wohlgefallen an schlechten Versen, das „einem Lessing so unnatürlich ist.“ (S. 25.)

Daß ich reden dürfte! — „Endlich?“ — „Daher auch endlich?“ — Doch wohl nicht der Zeit nach, wie es die Stellung zu verlangen scheint? Denn das Wohlgefallen an den schlechten Versen, das einem Lessing so unnatürlich ist, kam doch wohl nicht erst endlich; wenn anders meinem Bericht, der (ich weiß selbst nicht, wenn oder wie) bald gelten und bald nicht gelten soll, nun das mindeste zu trauen ist. So viel Grund muß er doch haben, daß auf seinem Ungrunde die Hypothesen, die er tragen soll, nicht von selbst über einander fallen.

Nach diesem Bericht also fängt die ganze Sache mit dem Wohlgefallen an den schlechten Versen an. Eine Bemerkung, die den mächtigen Grund a priori meines Gegners wider die Glaubwürdigkeit meiner Geschichte, selbst von meiner Seite unterstützt. Aber, leider! bin ich einmal in der Klemme; muß bekennen; und will — um mein Gewissen wenigstens zu beruhigen, zu dem Grunde a priori meines Gegners noch mit folgendem behülflich seyn. Ich sage aus: Lessing habe nicht allein mehrgedachte schlechte Verse gut gefunden, sondern sie öfter wieder begehrt, sie ein Gedicht genannt, das Gedicht gelobt, und — sogar bewundert. Noch an dem Morgen unseres Abschiedes zu Halberstadt bey'm Frühstücken, da von nicht schlechten Versen die Rede kam, forderte Lessing den Prometheus mir noch einmal ab — lobte und bewunderte — den ächten lebendigen Geist des Alterthums, nach Form und Inhalt, darin von neuem. — „Diese Armseligkeit im Ernste gut zu finden! Armer Kunstrichter, wie tief mußtest du gesunken seyn!"

* * *

Inſtar montis equum divina Palladis arte
Aedificant, ſectaque intexunt abiete coſtas .
. . . .
Laocoon ardens ſumma decurrit ab arce
. . . .

Unglücklicher Laokoon! Wir wiſſen, wie es ihm erging, da er, unvorſichtig, mit ſeinem Speer den hohlen Bauch verſuchte.

Alſo:

Dividimus muros, et moenia pandimus urbis.

Schon ſteht es mitten in der Burg, das verderbliche Roß; und ſo bald die Nacht finſter genug geworden, mögen ſie hervorbrechen die wackeren Krieger, coeco lateri incluſi.

Doch es ſoll ja dieſe ganze Geſchichte vom Trojaniſchen Pferde nur ein Mährchen, nur ein lächerliches Mährchen ſeyn, ſo prächtig auch die Verſe klingen!

Und darum paßten ihre Züge nicht? — Was? Unser Gotthold Ephraim Lessing — DER ein solcher alberner Schäker, wie der letzte Wille Mendelssohns ihn haben will? Der, ein liederlicher Bube, der Gotteslästerungen — (Das behauptet Mendelssohn; ich weiß von keinen Gotteslästerungen!) — der Gotteslästerungen ausstößt, um sich einen Spaß zu machen? — mit dem Gläubigen, oder mit dem Atheisten, das ist Eins. Und wie nichtswürdig, geckenhaft und bübisch muß er, seinem losen Muthwillen zu Gefallen, durchaus handeln? Mir ekelt vor einer weiteren Ausführung. Freylich ist das Mährchen zu abscheulich, um nur lächerlich zu seyn.

Einen solchen Lessing hätten wir, wenn eine von den beiden angeführten Hypothesen Mendelssohns bestehen sollte.

Und zu einem solchen Lessing, was für einen Mendelssohn? Einen Mendelssohn, der das alles gar nicht übel fände; sich ein ähnliches wohl auch erlauben dürfte.

So sind denn beide Hypothesen, die feine und die gröbere, wohl am Ende nur zum Scheine da! — Zwey Masken für Eine, um die Glaubwürdigkeit der Geschichte in Verdacht zu bringen. Ziemlich gleichgültig wird es nun zu dieser Absicht, ob man mich für einen Schwärmer in der Religion, oder in der Irreligion nehmen will: das Bestreben zu betrügen, ist in beiden Fällen gleich groß. Die Erste Muthmaßung sey für die guten Leute, die nur alles gern zum Besten kehren; die andere, für den Weisen. Dabey gewinnt der Weise auch noch dieses, daß man sich um mein Gewissen weniger zu kümmern hat.

Gut! Aber wie legen wir Mendelssohns Betragen während der zwey Jahre vor der Erscheinung meiner Schrift, in diesem Falle, aus? — Wie seine ersten Briefe, die er nie widerrufen hat; denen seine folgenden nie widersprochen haben? Wie die Anlage des Lessingen betreffenden Theils der Morgenstunden? Wie vollführen wir diesen angelegten Plan? — Im zweiten Theile sollte die besondere Veranlassung zur jetzigen Bekanntmachung

dieser Schrift näher angezeigt *) — von meinem Briefwechsel Gebrauch gemacht werden **) — Doch wohl nicht um mich der Welt als einen Betrüger darzustellen, als einen vorsetzlichen Lügner? — Mich, der ich Herrn Mendelssohn, da er mir die Morgenstunden übersandte, noch ein verehrungswerther Mann und sein theuerster Freund wär?

Und dann noch Eins. Nachdem meine Schrift über die Lehre des Spinoza schon heraus war, den zweiten Nov. des verwichenen Jahrs, erhielt ich einen Brief von Emilie, worin sie mir wegen des Schrittes, den ich gethan, Vorwürfe machte ***). Meine Freundin schloß mit einem herzlichen Gruße, „auch von Reimarus, unverholen, daß auch dieser „mit der Herausgabe meiner Briefe nicht ganz zu„frieden sey." — „Darf ichs Ihnen gestehen, lie„ber Mann, (schrieb meine Freundin) daß Unwille

*) S. die Vorrede zu den Morgenstunden.

**) Mendelssohn Schr. an L. Freunde. S. 2. 73. 79.

***) Der Brief, den ich zum Eingange dieser Schrift genommen, ist die Antwort darauf.

„das erste war, was mich dabey ergriff? O ja, „ich muß, ich kann nicht anders als ehrlich mit „Ihnen seyn. Sey es immer Vorurtheil was „mich lenkte, ich erschrack, als ich unsern Lessing „da so bloß vor einer Welt gestellet sah, die ihn „nicht versteht, nicht werth ist, ihn ohne Schleyer „zu sehen. — Nicht, daß ich nicht mit Men„delssohn einig wäre: unser Freund müsse bey „der Nachwelt nicht anders erscheinen als er war; „das heißt, nach meinem Bedünken: nicht als „Deist, wann wir wissen, daß er Spinozist war; „aber das Detail eines vertraulichen Gesprächs, „jene kleine Scherzreden, die man sich nur gegen „den Vertrauten seiner Seele und seines Kopfs er„laubt, und die ausser diesem engen Kreise sich so„gleich in Blasphemie verwandeln — Ich wieder„hole es, u. s. w. — Nie war der Gedanke mir „gekommen, daß Sie aus Argwohn gegen Men„delssohn sich bewegen lassen würden, Sachen (ich „nehme das Gedicht mit) ans Licht zu stellen, von „denen ich mir schmeichelte, daß sie ewig nur für „die intimsten Freunde Lessings, oder für die Stär„keren im Volk bleiben sollten — kurz, Sie kön-

„nens mir nicht verdenken, daß ich erschrack, ja,
„daß ich in einen wehmüthigen Kummer versinke,
„wenn ich mir vorstelle: daß aus einem Wettstreit
„um Wahrheit, wo zwey der edelsten Wahrheits-
„forscher, zwey der vertrautesten Freunde Lessings,
„sich treulich vor aller Welt die Hand bieten woll-
„ten, nun ein Privatstreit werden kann, u. s. w."

So dachte Emilie, und so dachte vermuthlich auch Reimarus selbst nach der Herausgabe meiner Schrift. Sie hatten gegen die historische Wahrheit meines Berichtes nicht den geringsten Zweifel, und tadelten nur, daß ich Lessingen ohne Schleyer gewiesen hatte. Sie hielten mich vor wie nach für den Vertrauten von Lessings Kopf und Seele; gewährten mir auch für sich selbst nicht weniger Hochachtung und Liebe als vorhin: — Kurz alles stand noch gerade so, wie es im November 1783 gestanden hatte. — Wie! Und Mendelssohn hatte im Verlauf dieser zwey Jahre weder Emilien, noch seinen Freund Reimarus auf andere Gedanken gebracht? sie nicht überzeugt, daß die Sache voll Betrug sey? — „Er hatte keinen philosophischen

„Freund, dem er mehr Freymüthigkeit, Wahrheits-„liebe und Beurtheilungskraft zutraute, als „Reimarus —“, und eben dieser Mann konnte doch (nach Herrn Mendelssohns Angabe, nicht nach der meinigen) Lessing und Dummkopf zusammen denken. — (S. 4.) Er konnte das, und Mendelssohn konnte dazu schweigen? — In Wahrheit, je mehr man es betrachtet und entwickelt: ein höchst sonderbares Räthsel!

Fünfte Beschuldigung.

„Ich habe angeklagt, Lessingen angeklagt, „als heimlichen Gotteslästerer, mithin auch als „Heuchler“ — (S. 3. 6. 7. und durchaus.)

Des Wortes anklagen, bedient Herr Mendelssohn sich überall. Ich soll meine Anklage sogar (S. 1.) einem Ketzergericht vorgelegt, und (S. 4.) Herrn Mendelssohn, zuerst in Privatbriefen und nunmehr öffentlich, aufgefordert haben, die Sache Lessings zu übernehmen.

Ist denn wirklich schon meine Schrift unterdrückt; wirklich schon durch Bundesgenossen und Mitläufer, so ganz herunter recensirt und proscribirt, daß sie kein Mensch mehr lesen wird, und Mendelssohn auf diese Weise reden darf? Ich erzähle auf die schlichteste Weise; mache auf Veranlassung und durch Umstände genöthigt, nur früher, öffentlich bekannt, was Herr Mendelssohn (wie ich, seinen Aeusserungen gemäß, nicht anders wissen konnte, und glauben durfte) selbst bekannt zu machen willens war: Und habe angeklagt! Habe die Absicht an den Tag gelegt, Lessingen vor das Ketzergericht im Publico zu ziehen. Habe sogar Mendelssohn aufgefordert, die Sache Lessings zu übernehmen! — War ich es denn nicht selbst, der Lessings Sache übernommen hatte; und war es nicht Herr Mendelssohn, der gegen diese Sache handeln, durch ein eclatantes Beyspiel warnen wollte? Oder habe ich vielleicht Herrn Mendelssohn aufgefordert, also die Sache Lessings zu übernehmen, daß er darthäte: Lessing sey kein Spinozist gewesen? — Für dergleichen Aussagen: Was ist das eigentliche Wort — und Beywort?

„Ich klage Lessingen als heimlichen Gotteslästerer an? — Wo? Vermuthlich gleich zu Anfang meines Berichts, wo die schlechten Verse vorkommen! — Dieser aus einem dramatischen Gedicht genommene Monolog beweist also schon, daß der Dichter selbst ein Gotteslästerer war? Ich dächte doch wohl nicht! — Nicht? Und Lessing, der nur sagt, ich finde das Gedicht gut; der Gesichtspunct, aus welchem es genommen, ist mein eigener Gesichtspunct: oder mit andern Worten: Ich selbst glaube keine persönliche Gottheit; keinen freyen Urheber der Welt; keine Entwicklung der Dinge mit Absicht; keine Providenz — lauter Sätze, wovon der eine immer gerade so viel wie der andere sagt — der wäre darum ein Gotteslästerer? Zu geschweigen, daß bey einer solchen Meynung heimliche Gotteslästerung sich nicht einmal gedenken läßt. — Oder ist Lessing darum, nach meinem Bericht, ein heimlicher Gotteslästerer, weil er einmal mit halbem Lächeln sagt: „er selbst wäre vielleicht das höchste Wesen, und gegenwärtig nur in dem Zustande der äussersten Contraction" — und hernach über Tische, bey einfallendem Regen: „Jacobi, das thue ich

vielleicht." In Wahrheit, dieß wäre doch hart! So wäre ja der speculative Egoismus, und auf diese Art gedachte Pantheismus, auch an sich schon Gotteslästerung?

Unmittelbar vorher sagt Mendelssohn: „Lessing ist ein Anhänger des Spinoza? Je nun! „Was haben die speculativen Lehrsätze mit dem „Menschen gemein? Wer würde sich nicht freuen, „Spinozen selbst zum Freunde gehabt zu haben, „so sehr er auch Spinozist gewesen? Wer sich „weigern, Spinozens Genie und vortrefflichem Cha„rakter Gerechtigkeit widerfahren zu lassen?"

Gerade was ich selbst denke und auch überall geäussert habe. Wer vor mir hat, mit Beysetzung seines Namens, von Spinoza mit der Hochachtung, mit der Bewunderung und Liebe gesprochen, womit ich von ihm gesprochen habe? Man sehe die Stelle, wo mich Lessing mit den Worten unterbricht: „Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi?" — Man sehe den Anfang des Briefes an Hemsterhuis und das ganze Werk durchaus. Mit gleicher Unbefangenheit

ließ ich mich in früheren Schriften, besonders dem Etwas, das Lessing gesagt hat, heraus; und nicht allein über Spinoza, sondern auch über andere nicht minder verdächtige Schriftsteller, einen Machiavell und Hobbes. — Und mir darf Mendelssohn doch sagen, in Verbindung mit den eben angeführten Worten: „Der Name Jude und Spinozist konnte mir bey weitem, weder so auffallend, noch so ärgerlich seyn, als er etwa dem Herrn Jacobi seyn mag!" — Was ist unredlich (die Sprache hat kein gelinderes Wort) — was ist offenbar unredlich, wenn es dieß nicht ist?

Dieser Meynung also ist Herr Mendelssohn, „daß die speculativen Lehrsätze mit dem Menschen „nichts gemein haben — und so lange man seinen „Freund noch nicht als heimlichen Gotteslästerer, „mithin als Heuchler anklagte, war ihm die Nach„richt, Lessing sey ein Spinozist gewesen, so ziem„lich gleichgültig." Das ist des geraden Mannes gerade Meynung und aufrichtige Geschichte.

Warum denn aber unmittelbar dahinter diese Worte: „Ich wußte, daß es auch einen geläuter-

„ten Spinozismus giebt, der sich mit allem was „Religion und Sittenlehre practisches haben, gar „wohl verträgt, wie ich selbst in den Morgenstun„den weitläufig gezeigt; wußte, daß sich dieser ge„läuterte Spinozismus hauptsächlich mit dem Ju„denthume sehr gut vereinigen läßt, und daß Spi„noza, seiner speculativen Lehre ungeachtet, ein or„thodoxer Jude hätte bleiben können, wenn er nicht „in andern Schriften das ächte Judenthum bestrit„ten und sich dadurch dem Gesetze entzogen hätte."

Also: wenn es keinen geläuterten Spinozismus gäbe, wie der in den Morgenstunden; wenn Spinoza bey seiner speculativen Lehre kein orthodoxer Jude hätte bleiben können: „so hätten die spe„culativen Lehrsätze mit dem Menschen „doch etwas gemein? so würde man sich „nicht freuen, Spinozen selbst, mit ei„nem solchen ungeläuterten Spinozismus zum „Freunde zu haben? so würde man sich „weigern, Spinozens Genie und vortreff„lichem Charakter Gerechtigkeit wider„fahren zu lassen?" — so wäre Herr Men-

delssohn über die Nachricht: Lessing sey ein Spinozist gewesen, dann auch wohl erstaunt? „sie „hätte Einfluß gehabt auf seine Freundschaft für „Lessing? seine Begriffe von Lessings Genie und „Charakter hätten dadurch gelitten?“ — Oder nicht? Man wähle! Mir fehlt es an dem Geist und an der Seele, womit man aus dergleichen Schwierigkeiten sich zu finden weiß.

Der Beweis, daß Lessing in meiner Erzählung nicht als ein Gotteslästerer erscheine, befreyt mich noch nicht von dem Vorwurfe, einen Heuchler aus ihm gemacht zu haben: denn das soll er seyn, nach Herrn Mendelssohn, wenn er in seinem Herzen keine verständige erste Ursache der Welt, keine Vorsehung geglaubt hat: da er öffentlich für diese Wahrheiten geeifert; sich als einen großen bewundernswürdigen Vertheidiger des Theismus dargestellt; und für die Lehre von der Vorsehung, sogar als ein Märtyrer, den Geist aufgegeben hat*).

---

*) S. die Morgenstunden, das XV. Hauptstück.

Zur Prüfung der Gründe meines Gegners, kann ich das Beyspiel des Spinoza schwer entbehren. Dieses Beyspiel aber würde mir so viel als gar nichts nützen, wenn die sonderbare Behauptung des Herrn Mendelssohns: Spinoza hätte seiner speculativen Lehre ohngeachtet ein orthodoxer Jude bleiben können — nicht eine ganz grundlose Behauptung wäre.

Ich bin zwar nicht berechtigt zu entscheiden, was alles mit der geläuterten jüdischen Orthodoxie eines Mendelssohns verträglich gewesen seyn mag: aber so viel giebt mir doch gewiß ein jeder zu: daß es schlechterdings zu dieser Orthodoxie gehöre, der göttlichen Natur Verstand und Willen, und ein von der Creatur unterschiedenes Daseyn beyzumessen.

Nun habe ich in meinem letzten an Herrn Mendelssohn gerichteten Aufsatze, nicht allein die Worte des Spinoza, womit er klar und deutlich diese Sätze läugnet, theils unter meinem Texte angeführt, theils darauf verwiesen: sondern auch vor-

wärts und rückwärts, einzeln und im Zusammenhange, dargethan, wie Spinoza seinen Grundideen zufolge schlechterdings diese Sätze hätte läugnen, oder ein Mann ohne allen Sinn und Verstand seyn müssen; ein elender Wirrkopf, der selbst nicht gewußt, was er dachte und was er schrieb. Herr Mendelssohn, der einen andern Gesichtspunct hatte, will meinen Aufsatz, im buchstäblichen Sinne, nicht verstanden haben *). Da ihn aber alle, welche

*) In dem Briefe vom vier und zwanzigsten Mai 1785 (von dem ich, wie schon oben angemerkt worden, erst durch den Anhang des Schreibens an die Freunde Lessings das erste Wort erfuhr) sagt Herr Mendelssohn: er habe diesen Aufsatz noch weniger als den Brief an Hemsterhuis verstanden, **den er im buchstäblichen Sinne nicht verstanden.** Und doch muß er am acht und zwanzigsten Januar desselben Jahrs denselben Brief noch sehr verständlich gefunden haben; denn er bat an jenem acht und zwanzigsten Januar um die Erlaubniß: „von meinen philosophischen Briefen öffentlichen Gebrauch zu „machen, indem es ihm bey seiner Widerlegung des Spinozisti„schen Lehrgebäudes von einer großen Bequemlichkeit, und auch „für viele Leser von großem Nutzen seyn würde, wenn er sich „meines lebhaften Vortrages dabey bedienen, und mich an Spi„nozens statt sprechen lassen könnte. Er wünschte dieses aber „bald zu erfahren, weil er seinen Vortrag hiernach einrichten „müßte.“ — Nun sagt er freylich in dem Schreiben an die Freunde Lessings S. 2.: „Anfangs war ich zwar willens, mit

mit Herrn Mendelssohn nicht in gleichem oder einem ähnlichen Falle waren, sehr gut verstanden, und vollkommen bündig gefunden haben, so kann

---

„dem philosophischen Dispüte sogleich herauszurücken, und er„hielt auch des Herrn Jacobi Erlaubniß von seineM Briefe den „beliebigen Gebrauch zu machen, u. s. w." Allein mit dem hier angebrachten Singularis läßt sich die Sache nicht abthun. Denn — [um nichts zu sagen von dem merkwürdigen übrigen Inhalt dieser letztern Stelle; nichts von den Worten: beliebigen Gebrauch; (da ich nur den begehrten freyen bewilliget hatte;) nichts von der Verwirrung der Zeitpuncte, und wie der ganze Lauf dieser Geschichte schon durch das Wort Anfangs entstellt ist, da Herr Mendelssohn doch nur von dem Zeitpunct im Jahr 1785 sprechen kann, wo er jene Erlaubniß von mir erhalten hatte, und wo seit meinem ersten Briefe an ihn, der vom 4ten Nov. 1783 ist, mehr als ein Jahr verflossen, und ihm selbst mein Brief an Hemsterhuis schon am 5ten Sept. 1784 mitgetheilt war;] — mein erster Brief an Mendelssohn, allein genommen, ist zu der angegebenen Absicht weder hinreichend noch geschickt, und der Pluralis, der in dem Schreiben vom acht und zwanzigsten Januar 1785 gebraucht ist, muß folglich, sowohl den ausdrücklichen Worten als einem vernünftigen Sinne gemäß, von dem Briefe an Hemsterhuis zugleich verstanden werden. — Was das aber für eine lebhafte Dunkelheit, oder dunkle Lebhaftigkeit des Vortrags seyn mag, die Herr Mendelssohn für sich so bequem, und für seine Leser so nützlich finden wollte; wie er seinen eignen Vortrag darnach einzurichten gedachte; wie dabey eine Widerlegung des Spinoza herauskommen, und auch die jüdische Orthodoxie in seiner speculativen Lehre gerettet werden sollte, — deute sich, wer es vermag.

ich mit gutem Gewissen meine Leser und mich selbst bey dem Unbegreiflichen der eben gedachten Mendelssohnschen Behauptung nicht aufhalten, sondern muß als eine Wahrheit, die ehrlicher Weise nicht gelåugnet werden kann, voraussetzen: daß der Spinozismus des Spinoza, Atheismus sey.

Zur Sache! Lessing hat sich als einen Vertheidiger des Theismus öffentlich dargestellt:

1) indem er die Fragmente herausgab.

2) indem er den Nathan dichtete.

„Wem mußten die Wahrheiten der Vernunft„religion unverletzlicher seyn" (låßt Herr M. seinen Freund L. sagen *)) „als Lessing, dem Beschützer „des Fragmentisten? . . . Mit der Vertheidigung „des Fragmentisten scheint Lessing auch seine ganze „Gesinnung übernommen zu haben. Man erkennet „zwar schon an seinen frühesten Schriften, daß

*) Morgenstunden, S. 260. 261.

„ihm die Vernunftwahrheiten der Religion und Sit-
„tenlehre allezeit heilig und unverletzlich gewesen
„sind; allein nach seiner Bekanntschaft mit dem
„Fragmentisten bemerkt man in seinen Schriften,
„in allen den Aufsätzen, die er zur Beschützung
„seines Freundes oder Gastes, wie er ihn nennt,
„geschrieben, dieselbe ruhige Ueberzeugung, die die-
„sem so eigen war, dieselbe unbefangene Entfernung
„von aller Zweifelsucht, denselben planen Gang des
„gesunden Menschenverstandes in Absicht auf die
„Wahrheiten der Vernunftreligion. —"

Ich möchte antworten, wie Lessing selbst ein-
mal antwortete: „Ein anderes ist ein Pastor; ein
„anderes ein Bibliothekar . . Ich mache das Unbe-
„kannte bekannt . . . heute eine sehr christliche
„Schrift des Berengarius; morgen sehr unchristliche
„Fragmente: — und bin ganz gleichgültig dabey,
„ob es dieser für wichtig, oder jener für unwichtig
„erklärt, ob es dem einen frommet, oder dem an-
„dern schadet. Nützlich und verderblich sind eben
„so relative Begriffe, als groß und klein." *)

---

*) Bitte hinter der Parabel.

Aber Lessing hat die Vertheidigung des Fragmentisten, „und mit ihr, wie es scheint, seine ganze „Gesinnung übernommen —“

Das versteh’ ich nicht genug. Auf der vorhergehenden Seite heißt es: Seine (des Fragmentisten) „Anhänglichkeit an der natürlichen Religion „ging so weit, daß er aus Eifer für dieselbe keine „geoffenbarte neben ihr leiden wollte.“ — Sollte man Lessings Anhänglichkeit an die natürliche Religion bloß aus seinem Eifer gegen alle geoffenbarte schließen wollen? Nur schließen; Nur auf eine solche Weise schließen! Dann könnte eine ähnliche Anhänglichkeit auch dem Spinoza zugeschrieben werden, der in seinem Tr. Theol. Pol. ein viel wichtigeres Denkmal seines Eifers gegen alle geoffenbarte Religion gestiftet hat, als Lessing; mit sorgfältiger Beybehaltung aller religiösen Worte und Redensarten, und ohne den Namen eines Christen zu verläugnen. — Soll aber Lessings Anhänglichkeit an die natürliche Religion auf diese Weise nicht geschlossen werden: woraus will man sie alsdann beweisen? Wo findet sich auch nur Eine Stelle —

geschweige ein Aufsatz, oder eine Schrift von ihm, die zur Absicht hätte, Wahrheiten des Theismus darzuthun? Ich weiß, mit welchem Auge ich, so oft von Lessing etwas erschien, darnach gesucht habe, seitdem sein Leibnitz über die ewigen Strafen, und sein Wissowatius, meine Aufmerksamkeit in einem nicht geringen Grade, auf diesen Punct gerichtet hatten. — Sie wurde noch mehr gespannt, da die philosophischen Aufsätze des jungen Jerusalem herauskamen, und Lessing seinen Zusatz zu der Abhandlung von der Freyheit mit diesen Worten schloß: „Also von der Seite der Moral ist dieses System" (einer absoluten Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen *) „geborgen. Ob aber die Specula„tion nicht noch ganz andere Einwendungen dagegen „machen könne? Und solche Einwendungen, die „sich nur durch ein zweites, gemeinen Augen eben „so befremdendes System heben ließen? das war

*) Wer die Stelle nachschlagen, und urtheilen will, darf nicht bloß den Zusatz, sondern muß auch die Abhandlung selbst lesen; dann auch mit der Schrift bekannt seyn, auf welche diese Abhandlung sich bezieht.

„es, was unser Gespräch so oft verlängerte, und „mit wenigem hier nicht zu fassen steht.“ — Genug, ich suchte vergebens, was mir über Lessings eigentliches System einen befriedigenden Aufschluß hätte geben können. Fand den Theismus überall vorausgesetzt, ohne eigenes Bekenntniß; ohne irgend einen bedeutenden Beytritt; irgend ein entscheidendes Wort für seine Lehrsätze — Alles war von dieser Seite, man kann nicht unbestimmter, nicht schwebender, erhalten. — „Ganz recht!“ erwiedert D. oder Mendelssohn, „das kommt von seiner ru„higen Ueberzeugung; von seiner unbefangenen „Entfernung von aller Zweifelsucht; seinem planen „Gange des gesunden Menschenverstandes, in Ab„sicht auf die Wahrheit der Vernunftreligion.“ — O der klugen Haushalter! O der Weisen ohne Trug und Heucheley!

Aber Nathan? Nathan! „dieser Anti-Can„dide; dieses herrliche Lobgedicht auf die Vorsehung, „voll der seligen Bemühung, die Wege Gottes „vor den Menschen zu rechtfertigen! . . Wo ist die „Lehre von der Vorsehung und Regierung Gottes,

„auf der einen Seite mit mehrer Ueberzeugung „und Darstellung in einzelnen Fällen; auf der an„dern Seite mit mehr Inbrunst und frommer Be„geisterung vorgetragen worden u. s. w.?"

Herr Mendelssohn weiß diesen Nathan nicht oft genug zu nennen; und ich kann nicht dafür, daß mir endlich jener berühmte Engländer (der Herzog von Marlborough) dabey einfiel, der sich auf ein Factum der Geschichte seines Vaterlandes gegen Burnet berief, das niemand bekannt war, und zuletzt mit der unverwerflichen Autorität des — Shakespears hervorrückte. — So könnte ja wohl auch Voltaire, wegen seiner Alzire und Zaire, als ein Eiferer und Zeuge für die christliche Religion herausgestrichen werden.

Doch es wäre mir leid, wenn ich von dieser Seite allein die Sache fassen müßte.

Nathan, ein Lobgedicht auf die Vorsehung? — Wer, vor Herrn Mendelssohn, hat es jemals dafür angesehen? Die Absicht dieses Gedichts liegt

ja so klar zu Tage, daß sie jedem Leser von selbst entgegen kommt; die Absicht, den Hochmuth und die Thorheit aller derer ohne Unterschied zu strafen, alle die als Schwärmer zu brandmarken, welche wähnen, einen allgemeinen einzigen wahren Weg nach Gott zu wissen, und deßwegen sich gedrungen fühlen müssen, jedweden, der dieses Wegs verfehlt, darauf zu lenken, ja in ihn hinein zu zwingen; die Absicht, auf die eindringendste Weise darzuthun, daß alles Wähnen über Gott und seine Weltregierung Verwegenheit; Ergebenheit in Ihn, allein Frömmigkeit und Weisheit sey.

Eben diese Frömmigkeit und Weisheit empfiehlt Spinoza noch weit dringender und herzlicher als Nathan. Auch er verehrte eine Vorsehung, ob sie ihm gleich nichts anderes war, als jene Ordnung selbst der Natur, die aus ihren ewigen Gesetzen nothwendig entspringt*); auch er bezog alles auf Gott, den Einzigen der da IST, und setzte das höchste Gut darin, den Unendlichen zu erkennen,

*) Tract. Th. Pol. p. 63. Opp. Posth. p. 554. 555.

und über alles ihn zu lieben. Eh, proh dolor! ruft er aus, res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere, et Deum non nisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant Philosophos Atheismi accusare *).

— — — —

*) Tract. Th. Pol. C. II. p. 16. Die Gottesverehrung des Spinoza, in Vergleichung mit dem, was im eigentlichen Verstande Religion heißt, und, wenn die Begriffe nicht sollen verwirrt werden, auch allein so heissen muß, verdiente eine besondere Abhandlung, die nicht nur ein neues Licht über das System dieses großen Mannes, sondern auch über noch manche andere sehr wichtige Dinge verbreiten könnte.

In einem seiner Briefe (dem XLIXten) zürnt Spinoza sehr über einen Mann, der ihm wegen seines Tractatus Theol. Pol. alle Religion abgesprochen hätte. „Ist der ohne Religion „(schreibt Spinoza) der Gott als das höchste Gut anerkennt, „und ihn darum mit freyer Seele zu lieben anbefiehlt? Dessen „Lehre ist: Hierin allein bestehe unsere höchste Glückseligkeit, „und unsere höchste Freyheit? Weiter: der Lohn der Tugend „sey die Tugend selbst; die Strafe des Lasters, das Laster. „Endlich, daß ein jeder seinen Nächsten lieben, und der O„brigkeit gehorchen müsse. Und dieses habe ich nicht allein aus„drücklich gesagt, sondern mit unumstößlichen Gründen dargethan. „Man sieht, woran es bey jenem Manne liegt. Er findet

Vor dem Nathan, und zugleich mit den Fragmenten machte Lessing die erste Hälfte seiner Erziehung des Menschengeschlechts bekannt; eine Schrift, welche Mendelssohns Beyfall nicht erhalten hat, und über die er in den Morgenstunden, (S. 278.) wie über glühende Kohlen hinwegeilt. Des

---

„nichts in der Tugend und der Vernunft an sich, was ihn er„freut, und möchte lieber seinen Trieben folgen, wenn dieß „Eine nicht wäre, daß er die Strafe fürchtet. Von bösen „Handlungen enthält er, wie ein Sklave, sich ungern, und mit „wankendem Gemüthe. So erfüllt er die göttlichen Gebote, „und erwartet für diesen Dienst weit süßere Belohnungen, als „die göttliche Liebe selbst. Er hofft um so mehr von Gott ge„ehrt und belohnt zu werden, je mehr ihm das Gute, was er „thut, zuwider ist, und je mehr er demselben gegen seinen „Willen folgt. Darum muß er von allen denen, welche die „Furcht nicht zurückhält, glauben, daß sie zügellos leben, und „von keiner Gottesverehrung wissen."

Den Atheisten (das Wort Gotteslâugner hatte bey ihm eigentlich keinen Sinn) charakterisirt er in demselben Briefe, als einen Menschen, dessen Begierde nach Reichthümern und Ehrenstellen die herrschende sey. Er glaubte, wer Gott nur suche als Mittel zu andern Zwecken — wäre dieser Zweck auch Unsterblichkeit der Seele — habe, wenn man die Sache bey'm Licht besähe, nur seinen Bauch in Gedanken. Homo liber (bonum *directe* cupiens) de nulla re minus, quam de morte cogitat, et ejus ſapientia non mortis, ſed vitae meditatio eſt. Eth. P. IV. Prop. 67.

73. §. dieser Schrift hatte ich in meinem ersten Briefe an Mendelssohn ausführlicher gedacht, und dieser Stelle ihre wahre Auslegung gegeben. Die Richtigkeit dieser Auslegung, zeigt, nach gewiesener Spur, das Ganze dieses tief durchdachten Aufsatzes so klar, daß ich bey Sachkundigen kein Wort darüber zu verlieren brauche *). Wie Mendelssohn dem Dinge durch eine selbsterfundene Läuterung abzuhelfen suchte, darüber habe ich vorhin mich schon mit wenigem herausgelassen. Mendelssohn beweist dem guten Lessing, daß Eins nicht alles seyn kann, weil Eins nicht zwey, und zwey nicht Eins ist: das hatte Lessing nicht gedacht; er hatte nicht gedacht, daß wenn Gott ein Selbstbewußtseyn zukommt, gleich uns einzelnen Wesen, daß er dann auch selbst ein einzelnes Ding seyn müsse, und man nicht umhin könne (nach Voraussetzung seiner Unendlichkeit) ihm ein ausserweltliches Daseyn zuzuschreiben; womit dann das ganze ἐν και πᾶν dahin falle: das führt ihm Mendelssohn nun zu Gemüth,

*) Man vergleiche das Fragment in Lessings theologischem Nachlaß.

und der reuige Sünder geht stumm und beschämt davon. —

Lessing konnte über noch mehr Dinge von Mendelssohn zurecht gewiesen werden. Wahrlich, es ist nicht zu läugnen, daß er ziemlich in die Irre gerathen war. Er sagt in eben dieser Erziehung des Menschengeschlechts, §. 33.

„Laßt uns auch bekennen, daß es ein heroi„scher Gehorsam ist, die Gesetze Gottes beobachten, „bloß weil es Gottes Gesetze sind, und nicht weil „er die Beobachter derselben hier und dort zu be„lohnen verheissen hat; sie beobachten, ob man „schon an der künftigen Belohnung ganz verzwei„felt, und der zeitlichen auch nicht so ganz gewiß „ist.“

Und hernach hinter der von mir commentirten Stelle: „Es ist nicht wahr, daß Speculationen „über diese Dinge jemals Unheil gestiftet, und der „bürgerlichen Gesellschaft nachtheilig geworden. — „Nicht den Speculationen; dem Unsinn, der Ty-

„ranney diesen Speculationen zu steuern, Menschen, „die ihre eigenen hatten, nicht ihre eigenen zu gön„nen, ist dieser Vorwurf zu machen.“

„Vielmehr sind dergleichen Speculationen — „mögen sie im Einzelnen doch ausfallen, wie sie „wollen — unstreitig die schicklichsten Uebungen „des menschlichen Verstandes überhaupt, so lange „das menschliche Herz überhaupt höchstens nur „vermögend ist, die Tugend wegen ihrer ewigen „glückseligen Folgen zu lieben.“

„Denn bey dieser Eigennützigkeit des mensch„lichen Herzens, auch den Verstand nur an solchen „Dingen üben wollen, was unsere körperlichen Be„dürfnisse betrifft, würde ihn mehr stümpfen als „wetzen heissen. Er will schlechterdings an geistigen „Gegenständen geübt seyn, wenn er zu seiner völ„ligen Aufklärung gelangen, und diejenige Rei„nigkeit des Herzens hervorbringen soll, die uns „die Tugend um ihrer selbst willen zu „lieben fähig macht.“*)

---

*) Erziehung des Menschengeschlechts, S. 75 — 77.

Dagegen Mendelssohn: „Ohne Gott und Vor-
„sehung und künftiges Leben ist Menschenliebe eine
„angeborne Schwachheit, und Wohlwollen we-
„nig mehr als eine Geckerey, die wir uns einander
„einzuschwatzen suchen, damit der Thor sich placke,
„und der Kluge sich gütlich thue, und auf jenes
„Unkosten sich lustig machen könne." *)

Ich habe mit dieser Aeusserung von Mendelssohn nie reimen können, daß er vorhin zum Behuf seiner Theorie des Rechts, sich auf ein natürliches Wohlwollen und den Satz stützt: durch dieses Wohlwollen werde alles wiedergegeben, was der Eigennutz verliere. Habe nie begreifen können, wenn ohne Gott und Vorsehung und künftiges Leben, ein solches Wohlwollen nur Geckerey, und Menschenliebe eine angeborne Schwachheit sey — wie wir dann, natürlicher Weise, zu einer solchen Gottes Erkenntniß gelangen können, durch welche das Wohlwollen aufhöre, eine Geckerey zu seyn, und Tugend anfange, vernünftig zu werden.

---

*) Jerusalem, S. 70.

Eh, proh dolor . . Und sey Du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benedictus! Wie du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophiren und in Worten dich verirren mochtest: seine Wahrheit war in Deiner Seele, und seine Liebe war Dein Leben!

Was ist Euer Gott, Ihr, die Ihr öffentlich bekennt, es nicht genug zu wiederholen wißt: Religion, das ist Gottes Erkenntniß und Verehrung sey nur Mittel: — Zweck allein dem Thoren, dem Schwärmer. Was kann er seyn, Euer Gott, als ein todtes Werkzeug, eine dumme Kraft*) zu Eurer Seele, um diese zu des Leibes Dienst nur williger und fähiger zu machen? Wahrlich, am Ende sind es nur die äusseren Bedürfnisse; Euer Fleisch, und eine kluge Oekonomie seiner Lüste und Begierden, was die Summa Eurer Philosophie, Eurer so hoch gepriesenen Weisheit des gesunden Menschenverstandes ausmacht. Religion, wie billig, dieser

---

*) Anspielung auf die Benennung, welche der niederländische Fuhrmann der Wagenwinde giebt.

klugen Oekonomie untergeordnet, in ihren Dienst gebracht. Sie mag froh seyn, daß sie noch zu soviel nütze ist. Können wir einmal ohne den Namen Gottes unsere bürgerlichen Verhältnisse sichern, und unsere Theorieen fertig bringen — dann nur weg mit diesem leidigen Behelf unserer Unwissenheit und Ungeschicklichkeit; weg mit dem sperrigen Hausrath, der nur Raum einnimmt, und an sich zu gar nichts taugt.

Und es wäre Schwachheit von Lessing gewesen — ja Dummheit, Tollheit, und Ruchlosigkeit, daß er einem solchen Theismus, den unendlich frömmeren Atheismus eines Spinoza vorzog?

Und er wäre mit dem Feuer dieser Lehre im Busen — das jene immer auch Schwärmerey nennen mögen — Er wäre damit nicht ein zehnmal besserer Mann gewesen, als mit jener andern Lehre, die das Muttermal thierischer Lüsternheit und Unbesonnenheit an der Stirne trägt?

Und weil er, was er dachte, nur nicht mit ganz dürren Worten heraussagte: darum wollt

Ihr ihn einen Heuchler schelten? — „Er that ja „nichts mehr und nichts weniger, als was alle al„ten Philosophen in ihrem exoterischen Vortrage „zu thun pflegten. Er beobachtete eine Klugheit, „für die freylich unsere neuesten Philosophen viel „zu weise geworden sind. Er setzte willig sein Sy„stem bey Seite, und suchte einen jeden auf dem„jenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf wel„chem er ihn fand.“ *)

So urtheilte Lessing über Leibnitz, und verlangte, wahrscheinlich, daß man eben so über ihn selbst urtheilen sollte.

In den Gesprächen für Freymäurer sagt Falk: „Weißt du, Freund, daß du schon ein halber Frey„mäurer bist? Ernst. Ich? Falk. Du! denn „du erkennest ja schon Wahrheiten, die man besser „verschweigt. Ernst. Aber doch sagen könnte. „Falk. Der Weise kann nicht sagen, was „er besser verschweigt.“ **)

*) Lessing, zur Geschichte und Litteratur, I. Beytrag. S. 216.

**) II. Gespräch, S. 43.

Mit noch mehr Nachdruck und rührender, sagt Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts: „Hüte dich, Du fähigeres Individuum, der Du „an dem letzten Blatte dieses Elementarbuches stam„pfest und glühest, hüte Dich, es Deine schwäche„ren Mitschüler merken zu lassen, was Du witterst, „oder schon zu sehen beginnest.“

Dann fügt der bescheidene edle Mann noch hinzu: „Bis sie Dir nach sind, diese schwächeren „Mitschüler; — kehre lieber noch einmal selbst in „dieses Elementarbuch zurück, und untersuche, ob „das, was Du nur für Wendungen der Methode, „für Lückenbüßer der Didaktik hältst, auch wohl „nicht etwas Mehreres ist.“ (§. 69.) *)

Stehen zu bleiben auf halbem Wege, war Lessingen für sich unmöglich, und er war eben kein großer Verehrer von denen, die es können. Eine in mehr als einer Absicht merkwürdige Aeuße-

*) Gerade dieß Mehrere suchte Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts, mit möglichster Klugheit darzustellen.

rung hierüber, findet sich in dem Aufsatz über Wissowatius. Dort heißt es (S. 413.) von Leibnitz: „An einer andern Stelle sagt er von Locke, „den er auch mit ein wenig andern Augen ansahe, „als noch jetzt gewöhnlich: Inclinavit ad Socinia„nos, quorum *paupertina* semper fuit de „Deo et mente philosophia. War es der seich„tere Philosoph, welcher den Socinianer? oder der „Socinianer, welcher den seichteren Philosophen ge„macht hatte? Oder ist es die nämliche Seichtig„keit des Geistes, welche macht, daß man eben so „leicht in der Theologie, als in der Philosophie „auf halbem Wege stehen bleibt?"

Verschweigen darf der Rechtschaffene, und muß oft der Weise: lügen aber muß und darf er nie; nie seiner trüglichen Weisheit; nie seinem Willen, wie rein er ihn auch halte, die Wahrheit unterwerfen, und es unternehmen, was ihm gut oder das Bessere dünkt, durch Betrug in die Höhe zu bringen. Nicht weniger als der Hochmuth eines Satans gehört dazu, sich über die Wege Gottes zu erheben, und die Wahrheit, die nicht unser

ist, eigenmächtig in Verwaltung zu nehmen. Vor Gott, dem Heiligen, kann ich es beschwören, daß eben dieß auch die Gesinnungen Lessings waren; daß er nichts in dem Grade verachtete und haßte, wie den Eigendünkel, der durch Gewalt oder Betrug, Erkenntniß und Glückseligkeit befördern will. Der Thorheit eines solchen Unternehmens gehörte seine Verachtung; der Ungerechtigkeit, sein Haß.

Lessings Methode darf mit einer sehr entgegengesetzten nicht verwechselt werden, und ist auch leicht von ihr zu unterscheiden. Denn was kann mehr von einander abstechen, als die weise Bescheidenheit, „die ein eigenes System willig bey Seite setzt", und der dumme Stolz, der es durchsetzen, überall einführen, und durchaus kein anderes gelten lassen will. Dieser, da er seine Meynung für die Wahrheit selber ansieht, und die Vernunft in Person zu seyn glaubt, hört keine Gründe mehr, sucht sie, als unwürdig, bloß zu unterdrücken, und allen Widerspruch, durch was für Mittel es auch sey, zu hemmen. Das entschiedenste Talent, wenn es ihm nicht dienstbar ist, verliert seine Würde, kommt

um seinen Namen, und käme, wenn es möglich wäre, um sein Daseyn. Dennoch weiß er nichts von Ungerechtigkeit, und freuet sich aller seiner Werke, weil er das Gutfinden seiner Weisheit zum einzigen Gesetz hat; und sein fanatischer Eifer, mehr um der Sache als um der Person willen, Recht und Billigkeit unter die Füße tritt. Seine Herrschsucht ist Wohlwollen, sein Unterdrückungsgeist, väterliche Strenge — Regenten Tugend; seine Einsicht, der Verstand, den alle Menschen haben müssen.

Ich komme nun zu denen Beschuldigungen und Vorwürfen, die mir aus der Person und der Philosophie des Herrn Mendelssohn allein erwachsen, und ich wüßte keine schicklichere Stelle, einen Ruhepunct zu machen.

Wohl könnte es bey dieser ersten Sitzung sein Bewenden haben, wenn Vertheidigung meiner selbst die Sache wäre. Sie war es kaum bisher, und soll es je länger je weniger seyn. Wie oft habe ich

unter dem Schreiben dieser Bogen an eine Stelle des letzten Briefes, den ich von Lessing erhielt, gedacht, mit der ich anzufangen einige Versuchung hatte. „Ich wüßte nicht" — schrieb mir der edle Mann bey einer nicht unerheblichen Gelegenheit — „Ich wüßte nicht, was ich nicht lieber von Ihnen „lesen wollte, als eine Rechtfertigung Ihrer selbst." — Und fügte die herzerhöhenden Worte hinzu, die ich bey einem minderen Anlasse, als der gegenwärtige, anzuführen mir nicht herausnehmen würde; — diese Worte: „der Mann wie Sie, hat bey „mir niemals Unrecht, wenn er es auch gegen eine „ganze Welt haben könnte — in die er sich nicht, „nicht hätte mengen sollen!"

Sind meine Gegner Leute, die um Wahrheit sich bekümmern, und durch Gründe sich beschämen lassen? Das war es ja eben was sie erbitterte, und nun ihre Wuth mit jedem Tage neu erhitzt. Je mehr durch Entwicklung und Beweise meine Sache als die beste, die ihrige als die schlimmste, die man haben kann, sich offenbart: desto aufgebrachter werden sie sich zeigen; mit desto zudringli-

chern Griffen werden sie an mich setzen, und der Kniffe und Pfiffe immer mehr ersinnen. Denn wovor sollten sie sich fürchten? Sie haben in der Seele, was in Voltairens verschwenderischem Sohne den Fier-en-fat so herzhaft macht; denselben Muth und dasselbe Gefühl von Ehre, womit er ausruft:

Soyons hardis, nous ſommes dix contre un!

Und um wie viel muß nicht die Herzhaftigkeit jener Fier-en-fat, die Herzhaftigkeit von diesem übertreffen, da sie mit hunderten gegen Einen stehen. „Sie werden fortreden, und durch alles womit ich sie unterbreche, sich nicht für unterbrochen „halten, fortreden, ohne sich zu bekümmern, ob unsere Worte zusammen klappen oder nicht. Sie „sind aufgezogen und müssen ablaufen." *)

Mögen Sie doch. Ich will nicht allein, wie

---

*) Lessings Axiomata, S. 56.

Lessing, mich überschreyen lassen; sondern auch zugeben, herzlich gerne zugeben, was Lessing nicht wollte: daß man auch mich überschreibe. Je mehr sie schreiben und mich überschreiben, desto mehr werden sie die Geheimnisse ihres Herzens kund thun. Desto mehr werden die Fäden eines — nicht erträumten, oder zum Behuf eines eigenen weit ausgebreiteten Schleichhandels gar nur erdichteten — sondern wirklichen Hyper — krypto — Jesuitismus und philosophischen Papismus hervorkommen, und, in sehr mannichfaltigen Verschlingungen, sehen lassen, wie weit sie reichen. Ich fürchte nicht, daß diese Warnung meinem Zwecke Abbruch thue. Dieses genus irritabile hominum, *ſuique impotens*, mag wohl auf einen Augenblick stutzen, aber nicht sich mäßigen. Man darf kühn auf ihre Eitelkeit und Rachsucht sich verlassen. Anstatt zurückzufahren, fahren sie nur auf, „und rennen blind auf den Spies."

Wie lehrreich in dieser Absicht ist ein kurzer Zeitraum von noch nicht drey Monaten schon gewesen! Wie auffallend ist es nicht geworden, daß

philosophischer Dogmatismus und Parteygeist, nicht weniger hitzig, ansteckend, polternd und brausend sey, als der priesterliche! Wie auffallend, daß jener Fanatismus noch ungerechter, tückischer und grausamer — sein Aberglaube noch blinder und hartnäckiger machte, als dieser! — Was für Winke wurden nicht schon wider mich gegeben? Winke, von denen Lessing mit Grunde sagt, daß sie Meuchelmord*) sind. Wie hat man meine Worte nicht verdreht, meine Rede auf alle Weise nicht verfälscht?

„Ich habe die Vernunft gelästert" — weil ich behaupte, daß sie das Daseyn Gottes, nach der Lehre der Theisten, nicht apodiktisch darthun, und die Einwürfe dagegen nicht befriedigend widerlegen kann: — „ich habe damit gesagt, „daß alle Philosophie zum Atheismus führe" **) — „Ich bin ein Schwärmer — und will dem blinden oder gar dem Wunderglauben forthelfen", — weil ich be-

*) Axiomata, S. 8.

**) S. Allg. deutsche Bibliothek, des LXVten Bandes, 2tes Stück, S. 630.

haupte, man könne an Gott nur glauben, und nur praktisch sich in diesem Glauben unbeweglich machen.

Wie, Darum? — Und Kant, der dasselbe seit mehr als sechs Jahren lehrt: hat die Vernunft nicht gelästert, ist kein Schwärmer, will nicht einem blinden oder Wunderglauben forthelfen?

Man schlage die Kritik der reinen Vernunft S. 828. (S. 856. der 2ten Ausgabe) auf, und lese: „Auf solche Weise bleibt uns nach Vereite-„lung aller ehrsüchtigen Absichten einer, über die „Grenzen aller Erfahrung hinaus herumschweifenden „Vernunft noch genug übrig: daß wir damit in „praktischer Absicht zufrieden zu seyn Ursache haben. „Zwar wird freylich sich niemand rühmen können: „er wisse, daß ein Gott, und daß ein künftig Le-„ben sey; denn, wenn er das weiß, so ist er ge-„rade der Mann, den ich längst gesucht habe. Al-„les Wissen (wenn es einen Gegenstand der bloßen „Vernunft betrifft) kann man mittheilen, und ich „würde also auch hoffen können, durch seine Beleh-

„rung mein Wissen in so bewundrungswürdigem „Maaße ausgedehnt zu sehen. Nein, die Ueberzeu„gung ist nicht logische, sondern moralische Gewiß„heit, und, da sie auf subjectiven Gründen (der „moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht „einmal sagen, es ist moralisch gewiß, daß ein „Gott sey ꝛc. ꝛc. sondern ich bin moralisch gewiß „ꝛc. ꝛc. Das heißt: der Glaube an einen Gott „und eine andere Welt ist mit meiner moralischen „Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr „laufe, die erstere einzubüßen, eben so wenig be„sorge ich, daß mir der zweite jemals entrissen wer„den könne."

Ferner die Note S. 829. „Das menschliche „Gemüth nimmt (so wie ich glaube, daß es bey „jedem vernünftigen Wesen nothwendig geschieht) „ein natürliches Interesse an der Moralität, ob es „gleich nicht ungetheilt und praktisch überwiegend ist. „Befestigt und vergrößert dieses Interesse, und ihr „werdet die Vernunft sehr gelehrig und selbst auf„geklärter finden, um mit dem praktischen auch das „speculative Interesse zu vereinigen. Sorget ihr

„aber nicht davor: daß ihr vorher, wenigstens „auf dem halben Wege, gute Menschen macht, „so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtig „gläubige Menschen machen!“

Endlich S. 830. und 831. „Ist das aber „alles, wird man sagen, was reine Vernunft aus„richtet, indem sie über die Grenzen der Erfahrung „hinaus Aussichten eröffnet? nichts mehr, als „zwey Glaubensartikel? so viel hätte auch „wohl der gemeine Verstand, ohne darüber den „Philosophen zu Rathe zu ziehen, ausrichten kön„nen? . . . . . Aber verlangt ihr denn: daß „ein Erkenntniß, welches alle Menschen angeht, „den gemeinen Verstand übersteigen und euch nur „von Philosophen entdeckt werden sollte? Eben das, „was ihr tadelt, ist die beste Bestätigung von der „Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es „das, was man anfangs nicht vorhersehen konnte, „entdeckt, nämlich, daß die Natur, in dem, was „Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner „parteyischen Austheilung ihrer Gaben zu beschul„digen sey, und die höchste Philosophie in Ansehung

„der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur, „es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, „welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat an= „gedeihen lassen." *)

So weit Kant. Und nun Hemsterhuis, den ich vertraulicher bey der Hand fassen darf, ihres Gegendruckes gewiß. Gern wird er mit mir, so wie ich mit ihm ins Elend wandern, und mit dem Ruhme des philosophischen Geistes und Titels diejenigen allein sich krönen lassen, die über uns, einer gemeinschaftlichen Sünde wegen — die nicht eine Sünde bloß des Verstandes, sondern des gan=

*) Ich habe nicht die Absicht, hiemit die Kantische Philosophie zu der meinigen erniedrigen, oder die meinige zu der Kantischen erhöhen zu wollen. Mir gnügt, daß dieser Herkules unter den Denkern die angezeigten Puncte betreffend, bey meinen Gegnern, billiger Weise, in noch größerer Verdammniß stehen muß als ich, und daß sich dieß so klar, wie die hellste Mittagssonne, machen läßt. Aber eben dieß möchte leicht zu meiner ärgsten Gefahr ausschlagen, und schon haben sich bedenkliche Zeichen davon in zwey verschiedenen Gegenden des litterarischen Horizonts sehen lassen. — O meiner philosophischen Mitbrüder, rechts und links, vorne und hinten, und zwischen Thür und Angel!

zen Menschen ist — das Verbannungsurtheil zusammen losen und aussprechen wollen.

„Der Mensch" — sagt Hemsterhuis — „ist dem Anschein nach, zweyerley Arten von Ueberzeugung fähig; die eine ist ein inneres Gefühl, unauslöschlich, in dem bis ins Herz gesunden durchaus wohl beschaffenen Menschen; die andere fließt aus Gedanken Verknüpfung, das heißt, aus einer mit Ordnung fortgesetzten Arbeit des Verstandes. Diese zweite kann nicht bestehen, ohne die erstere zur einzigen Grundlage zu haben .... In dem gesunden durchaus wohl beschaffenen Menschen, ist ein einziges heisses Verlangen der Seele, das sich in ihr von Zeit zu Zeit nach dem Besseren, zukünftigen und vollkommenen offenbaret, eine mehr als geometrische Demonstration von der Natur der Gottheit. — Aber, so wie die Menschen ihre Bedürfnisse vervielfältiget haben, so haben sie auch ihre Fähigkeiten des Verstandes mehr ausgearbeitet, und das innere Gefühl hat dabey von seiner Lebhaftigkeit verloren. *) Der sichere und geometrische

*) Man vergleiche hiemit die Stelle meines dritten Briefes

Gang des Verstandes hat seiner bestimmten und genauen Ueberzeugung den Vorzug verschafft vor der Ueberzeugung des Gefühls, welches unendlich einfach, und aus diesem Grunde, dem Anschein nach, unbestimmt und schwankend ist. Die erstere dieser Ueberzeugungen ist denjenigen unserer Organen, die wir gegenwärtig am mehrsten zu brauchen gelehrt werden, und die folglich die geübtesten sind, vorzüglich angemessen; die zweite steht im Verhältniß mit den Graden der Höhe, der Vortrefflichkeit und innern Fähigkeiten der Seele eines jeden Individuums. Die mathematische Ueberzeugung läßt sich, so bestimmt als man sie selber hat, auch andern durch die Sprache mittheilen: nicht die innere des Gefühls die ganz wesenhaft ist, und in dem Wesen selbst allein entspringen kann. . . . "

„Ein freyes Wesen, welches das Vermögen hat, sich selbst zu betrachten und zu verändern,

---

an Mendelssohn S. 166. (S. 214. der 1sten Abth. dieses Bandes), die vornehmlich einer gewissen Klasse von Philosophen ein so unverzeihliches Aergerniß zu seyn scheint, daß sie noch nicht wissen, wie man mich empfindlich genug dafür zu züchtigen hat.

muß im Stande seyn, wenn man einige Erkenntniß von der Natur der Gottheit in ihm voraussetzt, seine Beziehung auf dieselbe vollkommner zu machen, daran zu mindern und zu mehren. . . .“

„Zwey Dinge können nicht auf einander sich beziehen, wenn sie nicht eine homogene oder homologe Seite mit einander gemein haben. Haben wir also eine Beziehung auf Gott, so müssen wir auch etwas mit ihm gemein haben. Unsere Beziehung auf einen Gott, unser Zug nach ihm hin, ist aber offenbar. Nicht daß man ihn aus dem Geschrey des Schmerzes, der Furcht oder Ohnmacht herzuleiten habe, welches nicht Gott, sondern nur irgend ein Ende der Leiden fordert; nicht daß du etwa mir, oder der begeisterten Pythia glauben sollst, oder dem schmeichlerischen Priester des Jupiter Ammon, der im Alexander den Sohn seines Gottes sieht: Nein, dem Sokrates, dir selbst sollst du glauben; dir selbst, wenn du jenem Organ seine Reinheit wirst gegeben haben, das auf göttliche Dinge, wie das Auge auf das Licht gerichtet ist. Dann wirst du diesen Zug, diese Homogenität in der Leichtigkeit

gewahr werden, mit der das Gute von Menschen verrichtet werden kann. . . . "

„Es scheint, als ob im Menschen, wenn er, es sey durch seine Bemühungen, oder durch die Vortrefflichkeit seiner Natur, zur Harmonie seiner uns bekannten Kräfte und Fähigkeiten gelangt ist, andere bis jetzt noch unbekannte Fähigkeiten anfingen sich zu entwickeln, und seine Homogenität mit der Gottheit dergestalt vermehrten, daß ein Schatten der göttlichen Macht gleichsam sichtbar in ihm wird. . . ."*)

---

*) Aristée, ou de la Divinité, p. 167. 184. 195. 199. der ersten Ausgabe.

Noch ein Mann, in dessen Gesellschaft ich mich unbedenklich, aus jeder philosophischen Synagoge, gern verbannen lasse, und von dem ich bekenne, daß ich ihn für einen großen und heiligen Mann halte: Johann Georg Hamann aus Königsberg sagt: „Ist wohl menschliche Liebe ohne Bekanntschaft und „Sympathie möglich? — Ihr rühmt Euch Gott zu kennen; „wie seyd ihr zu dieser rühmlichen Erkenntniß gekommen? — „Durch Betrachtung seiner Werke — Woher wißt ihr, daß diese „Werke ihn besser kennen als ihr selbst, und sind sie nicht weit „unfähiger, als ihr selbst, dieser hohen Offenbarung, und euch „solche mitzutheilen? Um einen bloßen Menschen — und den „vertraulichsten von allen — euch selbst kennen zu lernen, wür-

Genug! „Wie weit würde der Schutz, den die Werke dieser großen Männer mir durchaus anbieten, über mich hinausreichen, wenn ich Schutz zu suchen nöthig hätte! Aber das brauche ich nicht: und noch weniger habe ich die Sitte boshafter Betteleute hiemit nachmachen wollen, die sich einen hastigen Hund nicht anders vom Leibe zu halten wissen, als dadurch, daß sie ihn auf einen andern hetzen. Denn wenn ich meine Gegner kenne, so verstehen sie ihren Vortheil zu wohl, daß sie nicht

---

„det ihr euch wohl auf äusserliche Werke verlassen? Wie we„nig ähnlich, wie entfernt und fremde, ja wie widersprechend „sind selbige nicht den Tiefen des inwendigen im Herzen ver„borgenen Menschen ..... Der Gegenstand eurer Betrachtun„gen und Andacht ist nicht Gott, sondern ein bloßes Bildwort, „wie eure allgemeine Menschenvernunft, die ihr durch eine „mehr als poetische Licenz zu einer wirklichen Person ver„göttert, und dergleichen Götter und Personen macht ihr durch „die Transsubstantiation eurer Bildwörter so viel, daß das „gröbste Heidenthum und blindste Papstthum in Vergleichung „eurer philosophischen Idolatrie am jüngsten Gericht gerecht„fertigt und vielleicht losgesprochen seyn wird." — Neue Apologie des Buchstaben H. — Ich weiß nicht, ob wir in unserer Sprache etwas aufzuweisen haben, das an Tiefsinn, Witz und Laune, überhaupt an Reichthum von eigentlichem Genie, sowohl was den Inhalt als die Form angeht, diese kleine Apologie eines zweydeutigen Buchstaben überträfe.

lieber mich festhalten, als frischerdings auf einen Kant oder Hemsterhuis losgehen sollten.“ *)

Doch ich soll ja „durch Autoritäten und Machtsprüche alle Zweifel niedergeschlagen, und meine kindliche Wiederkehr (meinen Rückzug unter die Fahne des Glaubens) durch Worte aus dem frommen engelreinen Munde Lavaters gesegnet und versiegelt haben!“ — Mendelssohn sagt es, und ein ganzes Heer von Schreyern schreyt es nach.

Wo habe ich Zweifel durch Autoritäten und Machtsprüche niedergeschlagen? — Wo eine kindliche Wiederkehr mit Worten Lavaters versiegelt?

Ich schließe ein Werk, welches die freyesten

*) Lessings Axiomata, S. 80. Voltaire erzählte mir einmal bey sehr guter Laune von Friedrich dem Großen, daß man ihm in seiner Kindheit einen kleinen Husaren gehalten, der aller Vergehungen des vornehmen Kindes schuldig werden, alle seine Unarten hätte müssen an sich kommen lassen, um dafür in seiner Gegenwart gescholten und gezüchtigt zu werden. „Je suis devenu son petit housard,“ sagte Voltaire, „*il fait les sottises et l'on me fouette.*“

Untersuchungen enthält, mit einer Stelle aus Lavater, die den freyesten Untersuchungen der Vernunft das Wort redet; worin von Glaube nicht eine Sylbe vorkommt, die nichts empfiehlt als Wahrheit, und es einem jeden Menschen gestattet, sie auf seine eigene Weise zu erkennen; die nichts verbietet als Lüge, und diese zu keinem Gebrauche gestatten will: — und diese Stelle soll ich doch als eine Autorität für meine Glaubensmethode angeführt, meinen Rückzug damit gedeckt haben.

Angeführt soll ich sie haben, „als eine Autorität aus einem engelreinen Munde, von der ich abhangen will!"

Dem redlichen Lavater habe ich einen engelreinen Mund zugeschrieben; das ist, einen Mund, der mit Vorsatz nie trügt oder täuscht; dem Manne, der gewissenhaft die Grundsätze befolgt, die in der von ihm angeführten herrlichen Stelle ausgedrückt sind; dem Manne, welcher der Wahrheit, so weit er sie erkennt, überall sich; nie sich selbst die Wahrheit unterwirft; und dem allein deßwegen

— wenn er auch alle die Thorheiten die ihr ihm vorwerft, und noch ärgere beginge — dem allein deßwegen, ihr Lästerer *), nicht werth seyd, die Schuhriemen aufzulösen.

Wißt Ihr den Ausdruck für das, was ich hier entlarvte? Ich weiß keinen andern dafür, als wissentliche Unwahrheit, vorsetzlichen Betrug. Nennt es immer ungesittet, wenn ich den Dingen ihren eigentlichen Namen gebe. „Einen solchen ungesitteten Gegner mögt Ihr an mir finden; aber sicherlich keinen unmoralischen. Dieser Unterschied zwischen ungesittet und unmoralisch, der sehr wichtig ist, obgleich beide Wörter, ihrer Abkunft nach, vollkommen das nämliche bedeuten müßten, soll ewig unter uns bleiben. Nur Eure unmoralische Art zu disputiren, will ich in ihr möglichstes Licht zu setzen suchen, und sollte es auch nicht anders, als auf die ungesittetste Weise geschehen können?"

---

*) S. Adelungs Wörterbuch, erste Bedeutung dieses Worts.

„Warum paßt Ihr mir in allen hohlen Wegen so tückisch auf? . . . Ist das guter Krieg, wenn Ihr den Männern des Landes aus dem Wege geht, um die Weiber und Kinder desselben ungestört würgen zu können? Der Begriff ist der Mann, das sinnliche Bild des Begriffes ist das Weib; und die Worte sind die Kinder, welche beide hervorbringen. Ein schöner Held der sich mit Bildern und Worten herumschlägt, und immer thut, als ob er den Begriff nicht sähe!" *)

Das Geschrey dieser Männer zum Lobe und zum Schutze der Vernunft mag zum Theil ganz unschuldig seyn. Sie glauben in der That, daß ihre Meynung die Vernunft, und die Vernunft ihre Meynung sey. Schwärmer soll man sie darum nicht nennen, da Schwärmerey nur übertriebener Enthusiasmus ist; dieser aber einen wahren Gegenstand voraussetzt. Der Begeisterte für einen nicht wahren Gegenstand, für ein Unwesen, heißt

*) Lessings nothgedrungener Beyträge, zweiter S. 15. Achter, S. 10 u. 11.

nicht Schwärmer, sondern Phantast. Und das ist der eigentliche Name für dieß Geschlecht: sie sind Phantasten. Geschieht es aber, daß der Eifer für ein Hirngespinst bis zur Predigt seiner Wahrheit und seiner Wunder, ja seiner allein seligmachenden Religion, den Eiferer entflammt: dann heißt seine Gabe Fanatismus.

„An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!“

Hätten diese Männer Einsicht in das Wesen der Vernunft: wie könnten sie jene Aengstlichkeiten des Aberglaubens fühlen, die nächst der Eitelkeit und Selbstsucht, die unmittelbaren Ursachen der Intoleranz und der Verfolgung sind? Hätten sie die Liebe der Vernunft, wie könnten sie in ihre engen Tempel sie vermauern, ihrer Hohenpriesterschaft sie unterwerfen wollen? Aber Sie ist ihnen nur das Bild des Götzen, dem sie opfern; in jeder andern Gestalt, ein Gräuel; und sie selbst schlagen sie ans Kreuz.

Die Ursache dieses schrecklichen Irrsals ist, daß sie eine Wahrheit die ihnen subjectiv nur vorschwebt,

für eine objectiv erkannte, ja für die Einzige halten, und mit der Vernunft sogar verwechseln; oder wie ich eben sagte, und gern wiederhole: daß sie ihre Meynung für die Vernunft, und die Vernunft für ihre Meynung halten. Wahrlich SIE sind die Leute, die die Vernunft am Glauben prüfen, darnach allein sie zu oder absprechen; aufserdem von ihr nichts wissen, und sich nicht bekümmern weder um ihr Wesen noch um ihren Willen. Da erhebt sich dann mittelst einer solchen hypostasirten Wahrheit, das angenommene oder eigene System über alle Gerechtigkeit, und der Eigendünkel spricht Orakel aus, die alles meistern und von nichts gemeistert werden dürfen; die den Geist in Fesseln schlagen, und das Gewissen irre leiten und verführen.

„Es thut mir leid, sagt Kant, Unlauterkeit, „Verstellung und Heucheley so gar in den Aeusse„rungen der speculativen Denkungsart wahrzuneh„men. . . . Man hält es nicht allein der Klugheit „gemäß, sondern auch erlaubt und wohl gar „rühmlich, der guten Sache eher durch Schein-

„gründe zu Hülfe zu kommen, als den vermeyntli-„chen Gegnern derselben auch nur den Vortheil zu „lassen, unsern Ton zu einer billigen Mäßigung „herabzustimmen .... Indessen sollte ich denken, „daß sich mit der Absicht, eine gute Sache zu be-„haupten, in der Welt wohl nichts übler, als „Hinterlist, Verstellung und Betrug vereinigen „lasse.“ *)

Setzen wir den Fall: ein Zergliederer untersuchte, nach Sömmering, den Neger, und gäbe von dem was er gefunden eine solche Rechenschaft, die zwar ganz queer und leer, aber so beschaffen wäre, daß es am Ende hieße, der Neger wäre dem Europäer nicht ungleich, sondern im Ganzen wohl noch über ihn: Und nun kämen die Vorsteher der göttlichen Vernunft des Menschen, und priesen die Weisheit, die Frömmigkeit, das philosophische und moralische Verdienst dieser Operation, mit Seitenblicken auf Sömmerings böses Gemüth und unbesonnenen Kunsteifer, und wie man ihn, aus Ge-

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 748, der 1sten Ausgabe.

wissenhaftigkeit herunter setzen, und, nach höheren Gründen des Rechts, ihm ja nicht Recht lassen müsse: — würden wir nicht alle lachen und uns ärgern? — Und wir lachen und ärgern uns nicht, wenn gerade dasselbe in Absicht anderer wichtiger Gegenstände der menschlichen Erkenntniß, ja der wichtigsten von allen geschieht; — sehen mit Gelassenheit, wohl gar mit Beyfall, Facta, Geschichte, die bündigsten Schlußfolgen und einleuchtendsten Resultate unter die Füße treten, nach einem gewissen Wahn des Nützlichen, und kraft einer mehr als Päpstlichen Untrüglichkeit, deren Despotismus und frommer Eifer sich bis zur Seelsorge eines Groß-Inquisitors erhebt. Wollte Gott, ich könnte meinen Unwillen gegen diese sinnlose, thörichte Phantasterey, diese schnöde Selbstvergötterung, auch in andern Männern, vornehmlich in solchen bis zur Thätigkeit erregen, die an der rechten Stelle sich befinden, mit Nachdruck dagegen zu wirken, und, vor den Augen der Welt, einer Weisheit, die aller Erkenntniß und jedem Gebrauch der Vernunft den Weg weisen will, die große Narrenkappe aufzusetzen. Denn kann etwas verkehrteres, und das mehr em-

hörte, wohl gedacht werden, als eine menschliche Weisheit, die über die Wahrheit selber herrschen; was, wie, und wann sie gelten darf, entscheiden will?

„Die Philosophie geht ihren ewigen allmählichen Schritt: und Verfinsterungen bringen die Planeten aus ihrer Bahn nicht. Aber die Secten der Philosophie sind die Phases derselben, die sich nicht anders erhalten können, als durch Stockung der ganzen Natur, wenn Sonn' und Planet und Betrachter auf dem nämlichen Puncte verharren. Gott bewahre uns vor dieser schrecklichen Stockung!“ *)

„Als Hieronymus eine, seinem eigenen Urtheile nach, der wahren Religion höchst verderbliche Schrift aus dem Griechischen übersetzte — in der Absicht übersetzte, um sie von den Verkleisterungen und Verstümmelungen eines andern Uebersetzers, des Ruffinus, zu retten, d. i. um sie ja in ihrer ganzen Stärke, mit allen ihren Verführungen, der

*) Lessings Bitte hinter der Parabel, S. 15.

lateinischen Welt vorzulegen; und ihm hieüber eine gewisse Schola tyrannica Vorwürfe machte, als habe er ein sehr strafbares Aergerniß auf seiner Seele: was war seine Antwort? O impudentiam singularem! Accusant medicum, quod venena prodiderit. — Nun weiß ich freylich nicht, was er mit jener Schola tyrannica eigentlich sagen wollen. Und es wäre doch erstaunlich, wenn es auch damals schon . . . . — Aber eine ähnliche Antwort habe ich doch schon für mich auch gegeben. „Weil ich das Gift, das im Finstern schleicht, dem Gesundheitsrathe anzeige, soll ich die Pest in das Land gebracht haben?"

— — — —

Was mir bevorsteht, weiß ich. Ich bin allein gegen eine Legion, und die Menge läßt sich von der Menge leicht bethören.

Mögen sie nur über mich siegen: genug, daß sie nicht über meine Sache siegen können. Genug,

daß auch diese eine Wendung genommen hat, die nicht lehrreicher seyn könnte. Je weniger ich selbst dazu gethan habe, desto reiner ist meine Freude; desto vollkommener wird auf alle Fälle meine Ruhe seyn.

Bayerische Staatsbibliothek München

Auch diese Schrift werde mit Worten Lavaters (meines Mitschächers) versiegelt. Ich nehme sie aus demselben Pontius Pilatus, Theil IV. Cap. VI. Hohenpriester- und Dienerwuth, sechster Abschnitt.

„Es giebt unbelehrliche, unüberzeugbare, grund-„schiefe Charaktere. Je klärer sie sehen, desto lau-„ter rufen sie: welche Dunkelheit! Je bestimmter „man mit ihnen spricht, desto starrsinniger sprechen „sie von leidiger Unbestimmtheit. Sobald du den „Mund öffnest, so machen sie sich auf Widerspruch „gefaßt. Denke nie, durch Einfalt und Aufrichtig-„keit sie zu gewinnen. Sie haben keinen Sinn

„als für Schiefheit. Sie sind wahre Visionärs „alles Krummen und Unedeln. Sie sehen's, wo „es ist, und wo es nicht ist. Sie lauern immer, „und beobachten nichts."

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Ende der zweiten Abtheilung.

Druckfehler.

Abtheilung I.

Seite 71 Zeile 3 von oben statt Will lies Wille.
— 164 — 8 von unten — mir — mit.
— — — 12 — — — weniger — wenig.
— 168 — 1 — — — Marc. — Merc.
— 169 — 7 von oben — Stoffe — Stoß.
— 211 — 11 — — — daß — das.
— 217 — 3 — — — Schärmerey — Schwärmerey.
— 219 — 16 — — — es — er.

Abtheilung II.

Seite 1 Zeile 1 von oben statt Ira lies Tra
— 142 — 3 von unten — Fingerzeit — Fingerzeig.
— 201 — 2 — — — daß — da.
— 213 — 1 — — — wußte — mußte.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Jacobi, Friedrich Heinrich, 1743-1819

Friedrich Heinrich Jacobi's Werke

Bd.: 4,2.

Leipzig (1819)

Opp. 501 c-4,1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10604226-1